TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

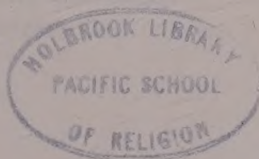
REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

O. HALLESBY, CHR. IHLEN, OLUF KOLSRUD, KARL VOLD, J. SMEMO, G. SKAGESTAD, ALFRED TH. JØRGENSEN (København), V. SÖDERGREN (Göteborg), S. LODIN (Strängnäs), TH. GUNNARSON, IVAR WELLE R. SLAATTELID, HERMANN NORENDAL, REIDAR HAUGE, IVAR P. SEIERSTAD, LEIV AALEN, O. G. MYKLEBUST, SVERRE AALEN og flere

15. BIND



OSLO 1944
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

INNHOLD

INHALT

VÅR KIRKES BEKJENNELSE OG DENS BETYDNING IDAG

Av Leiv Aalen.[1])

«In ecclesia non valet: Hoc ego dico, hoc tu dicis, hoc ille dicit, sed: Haec dicit Dominus.» *Augustin.*

I.

Bekjennelsesplikt og bekjennelsestroskap.

Bortsett fra den apostoliske trosbekjennelse, som leses ved gudstjenesten i våre kirker, og Luthers lille katekisme, som danner kjernen i vår barnelærdom, er det nok dessverre ingen tvil om at «vår kirkes bekjennelse» er en mer eller mindre ukjent størrelse for de aller fleste innenfor vårt aktive kristenfolk av i dag. Ja, «Den norske kirkes bekjennelsesskrifter», som de foreligger f. eks. i Sigurd Normanns utgave av 1930, har vel endog for mange *prester* i vår tid nærmest vært en lukket bok, for ikke å tale om *religionslærerne* som jo også etter loven er forpliktet på bekjennelsen.[2]) (Normanns utgave ble allerede for noen år siden av forlaget tatt med i en *bokrealisasjon*, men visstnok uten at det stimulerte salget noe vesentlig, enda de eldre utgaver forlengst er oppbrukt!) På dette grunnleggende punkt i vår kirkes offentlige lærevirksomhet består det åpenbart en like fram grell motsetning mellom vår nedarvede kirkeordning og moderne teologi og presteutdannelse.

Den norske kirkes lovfestede ordning fra reformasjonstiden like til i dag forutsetter ved siden av Bibelen den lutherske kirkes bekjennelse som grunnleggende norm for kirkens hele liv og gjerning og da først og fremst for forkynnelsen.[3]) Den *bekjennelsesplikt* som dermed pålegges vår kirkes innvidde tjenere, kommer særlig

1) Foredrag holdt i en liten krets av lege og teologiske tilhørere. Her gjengitt med en del tilføyelser og anmerkinger. — 2) Jfr. *Kristian Hansson:* Norsk kirkerett, s. 26 f. Bevisstheten om at vår kirke og kristendom bygger på bibel *og bekjennelse* og hva det siste går ut på, synes å være forsvunnet fra skolens kristendomsundervisning i dag. — 3) Se foruten Kr. Hansson s. 15 ff. og 25 ff. *Absalon Taranger:* Prestenes bekjennelsesplikt i den norske kirke, særtrykk av Norvegia Sacra 1927.

klart til uttrykk i det *ordinasjonsløfte* som også i alterboken av 1920 finnes i ritualet for prestevielse. Under selve ordinasjonsakten sier biskopen til ordinanden: «Så tilholder og formaner jeg deg, at du forkynner Guds ord klart og rent, som det er oss gitt i Den hellige skrift og som vår kirke vitner om det i sin bekjennelse.»[4]) Etter en rekke fortsatte formaninger heter det så: «N. N., lover du for den allvitende Guds åsyn, at du vil gjøre dette med troskap ved den nåde Gud selv vil gi deg?» hvorpå ordinanden «med lydelig røst» svarer ja og bekrefter sitt løfte med håndslag.

Mens altså den bekjennelsesplikt vår kirkes prester overtar ved sin ordinasjon, er klar og utvilsom nok, stiller det seg unektelig noe annerledes med hensyn til *bekjennelsestroskapen.* Det har en tid lang uten tvil vært slik at mange avlegger ordinasjonsløftet uten riktig å vite hva det på dette punkt innebærer, fordi de simpelthen har altfor lite kjennskap til hva bekjennelsen inneholder.[5]) Enda verre er det at det etter alt å dømme har vært dem som har avlagt løfte på bekjennelsen med noenlunde klar bevissthet om i sitt kristendomssyn å befinne seg mer eller mindre i motsetning til dens lære, for så vidt som de overhodet kjenner dens innhold.[6]) Dette behøver vel ikke å være uttrykk for noen likefram personlig uredelighet i forholdet til bekjennelsesplikten, selv om det nok må sies å henge sammen med den moderne oppløsning av den alminnelige rettsbevissthet. Årsaken er i hvert fall i første rekke den *moderne teologiske orientering,* som søker «kristendommens vesen» ikke i et objektivt og en gang for alle fastslått budskap om Gud åpenbaret i Kristus, men i den *subjektive fromhet,* enten det no er den kristelige erfaring eller en mer eller mindre kristelig bestemt religiøs bevissthet. Dermed blir ikke bare kirkens bekjennelse, men med den også Skriftens autoritet som Guds ord mer eller mindre *relativisert.* Det objektive innhold i skrift og bekjennelse blir redusert til mer eller mindre riktige eller eventuelt også uriktige mennesketanker om Gud, idet det nemlig oppfattes som en mer eller mindre vellykket avspeiling eller tolking av den subjektive fromhet eller frelsesopplevelse.[7])

4) Tidligere het det: «— at du forkynner Guds ord *rent og rett,* som det *finnes i de profetiske og apostoliske skrifter og læres i vår kirkes bekjennelse.»* Den nye formulering er særlig for bekjennelsens vedkommende mindre klar og bør ved leilighet bringes i samsvar med den tidligere. — 5) Innenfor en konfesjonell teologi skulde det først og fremst være *dogmatikkens* oppgave å føre inn i bekjennelsesskriftenes lære. Men endog ved *Menighetsfakultetet* har det stort sett vært overlatt til den *kirkehistoriske* undervisning (symbolikken) alene. Følgen blir lett at kjennskapet til kirkens bekjennelse betraktes som en vesentlig *historisk* kunnskap uten den aktuelle betydning som ordinasjonsløftet fra gammelt av forutsetter. — 6) Jfr. den aktuelle foranledning til den ovenfor nevnte betenkning av *Taranger,* ibid. s. 1 ff. — 7) Den grunnleggende formulering av denne tankegang finnes i den kjente § 15 i *Schleiermachers Glaubenslehre:* «Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände

Ut fra denne modern-teologiske innstilling blir parolen: «Ikke lære, men liv» er det det kommer an på. I sin ytterste konsekvens må en her komme til å hevde en «dogmefri kristendom», hvor det egentlig «ikke kommer an på *hva* en tror, men *at* en tror». Fullt så langt gikk jo ikke den vanlige liberale teologi, men vi har i alle tilfelle her å gjøre med en avgjørende motsetning i selve kristendomssynet, motsetningen mellom den gamle «objektivistiske» og den moderne, mer eller mindre «subjektivistiske» oppfatning av «kristendommens vesen», og det var da også denne motsetningen som i sin tid førte til opprettelsen av *Menighetsfakultetet.* Mot den moderne subjektivisme hevdet den konservative teologi som hos oss fikk sitt sete ved det nye fakultet, at det nettopp kommer an på det objektive: Bibelens budskap slik som kirken har tolket det i sin bekjennelse. Dette synet på bibel og bekjennelse har nøye sammenheng med reformasjonens grunnsats: rettferdiggjørelsen av tro alene. Det evangeliske *sola fide* er nemlig uttrykk for at vi åndelig sett ikke lever av noe i oss selv, hverken våre gode gjerninger eller vår subjektive fromhet eller inderlighet, ja, ikke engang av vår personlige «Kristus-grepethet», men alene av den objektive frelsende sannhet, budskapet om Guds syndsforlatende og rettferdiggjørende nåde i Jesus Kristus.[8]) Guds nåde i Kristus består just i at jeg får lov til å slippe alt mitt eget, også mitt moralske og religiøse strev, og isteden hvile i den guddommelige sannhet som den ene hellige, alminnelige kirke bekjenner: Ordet om Kristus, Guds enbårne Sønn, død og oppstanden for meg! Har jeg først virkelig tilegnet meg dette grunnleggende i alt som heter evangelium, da skapes det nye troens og kjærlighetens liv som en frukt av rettferdiggjørelsen,[9]) men da forstår jeg også våre lutherske fedres lidenskap for «evangeliets rene lære», for da avhenger jo *alt* av at vi har det rette og uforfalskede budskap om Kristus!

Ut fra denne oppfatningen sier det seg selv at ordinasjonsløftets

in der Rede dargestellt.» Av de førende ritschlianere gikk kanskje *Wilh. Herrmann* lengst i retning av å redusere det objektive dogme til subjektive «Glaubensgedanken», jfr. hans «Dogmatik» 1925, og det er særlig Herrmanns syn som har virket i samme retning her hjemme. Sml. også *Håkon Wergelands* bok med den karakteristiske titel: «Frelsesuppleving og frelsestyding» (Bergen 1930).

8) Dette kommer klarest til uttrykk i den lutherske bekjennelses lære om at ikke engang *troen* virker frelsende *i seg selv,* men bare i kraft av sin *gjenstand,* som da ikke er Kristus i oss, men *Kristus for oss:* «Troen rettferdiggjør ikke derfor og av den grunn at den er en så god gjerning og herlig dyd, men fordi den i det hellige evangeliums nådetilsagn griper og mottar Kristi fortjeneste» (Form. conc., sol. decl. III, 13, jfr. Apol. IV, 56 og 86). — 9) Både den katolske og den nyprotestantiske teologi innvender mot den lutherske lære at den avskjærer forbindelsen mellom rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen, men Augustana XX hevder med full rett at «man ikke kan beskylde denne lære for å forby gode gjerninger, men meget mer må rose den fordi den viser hvorledes vi skal kunne gjøre gode gjerninger», for — som det heter i Apologien — «vi kan ikke holde loven uten at vi først ved Kristus er blitt forsonet med Gud» og har mottatt tilsagnet om syndenes forlatelse (XII, 76 og 87).

forpliktelse på bekjennelsen ikke, som den moderne teologi har ment, er en levning av foreldet kirkelig juss, men tvert om er uttrykk for en grunnleggende *kristelig og kirkelig livsnødvendighet.* Bekjennelsens betydning er da i en sum at den sier oss hva den frelsende sannhet i følge Guds ord går ut på. Men det må straks legges til at dette ikke betyr at bekjennelsen skal oppfattes som *troslov* i den mening at en må holde så og så mye for sant for å få del i frelsen, slik som den katolske kirke og til dels også den protestantiske ortodoksi har hevdet. Riktignok er en viss kunnskap om frelsen i Kristus uomgjengelig nødvendig for den bevisste tro (jfr. Rom 10, 14 ff.), men selve den frelsende tro består ikke i og for seg av så og så mye kristelig kunnskap og forsantholden, men i hjertets personlige mottagelse av den frelsende sannhet så langt man kjenner og forstår den, og så får det rent kvantitativt sett være mye eller lite. Bekjennelsens rolle består altså ikke egentlig i å foreskrive hva som skal holdes for sant, men ligger nærmere bestemt i følgende:[10])

Den er for det *første* i egentlig forstand *trosbekjennelse,* dvs. det samlende uttrykk for hva den sanne kirke *faktisk tror* om Gud åpenbaret i Kristus der hvor troen er moden og fullt utfoldet. Det dreier seg da i første rekke om de mer enkle uttrykk for troens innhold slik som vi har dem særlig i den apostoliske trosbekjennelse og i den lille katekisme, mens derimot de mer innviklede læremessige drøftelser og distinksjoner, særlig i de mer utførlige bekjennelsesskriftene, her nærmest kommer i betraktning som forklarende og avgrensende kommentarer. Troen kan ikke nøye seg med å erklære Bibelens utsagn for sanne, men må finne seg sitt eget uttrykk for at den har forstått og mottatt det bibelske budskap, og det er no en gang så at kirken som menighet betraktet ikke samles om selve bibelboken som sådan, men om den *utlagte bibel,* dvs. budskapet slik som det er tolket i kirkens bekjennelse.[11]) Dette kommer klarest til uttrykk i den felles framsigelse av den grunnleggende bekjennelse i gudstjenesten. Denne felles bekjennelse danner et høydepunkt i gudstjenesten, for i den bekjenner menigheten ikke bare sin tilslutning til den kristelige sannhet i sin alminne-

10) Til nærmere belysning av alt det følgende henvises til min artikkelserie i Kristelig pedagogisk tidsskrift om «Bekjennelsestroskapens rett og verd i kristendomsundervisningen», 1941 nr. 8—10 og 1942 nr. 1—6 (finnes også som særtrykk). — 11) Jfr. *Hermann Sasse:* «Gud har ikke innrettet det fullt så bekvemt for kirken som biblisistene ofte har ment. Ikke om Skriften i og for seg, men om Skriften slik som den sanne tro forstår den, heller ikke om det forkynte ord som sådant, men om Ordet slik som den renlærige forkynnelse gjengir det, er det den sanne kirke samler seg. Bekjennelsens makt i de troendes forsamling beror på at den sier hva som er rett forståelse av Skriften» (Luth. Kirketid. 1939, s. 345 f., fra en artikkelserie om «Kirke og bekjennelse» i nr. 14—16).

lighet, men først og fremst selve den frelsende tro: at vi som kristne lever — ikke av våre gjerninger og vår fromhet, men av Kristus og hans gjerning for oss. Trosbekjennelsen hører da også både i Det nye testamente og i kirkens historie gjennom alle tider nøye sammen med *syndsbekjennelsen* som uttrykk for vår fortapthet i oss selv og med *lovprisningen* som uttrykk for at frelsen er Guds verk alene. Disse tre utgjør en uoppløselig trilogi så vel i det personlige trosliv som i kirkens gudstjeneste, og i Det nye testamente brukes da også til dels samme grunnord for alle tre momenter, nemlig ὁμολογεῖν.[12])

For det *annet* er kirkens bekjennelse også *lærebekjennelse:* den sier hva kirkens budskap til verden går ut på, og den danner dermed *norm for kirkens forkynnelse.* For den evangeliske kirke betyr dette ikke at den gjør sin lære til en selvstendig instans ved siden av Bibelen, for bekjennelsen vil ikke være noe annet enn en utleggelse av det bibelske budskap og låner for så vidt sin autoritet fra Bibelen (norma normans). Men som avledet autoritet (norma normata) står kirkens bekjennelse samtidig over den enkeltes troserkjennelse, for det er først gjennom kirkens tro at den enkeltes tro blir til (kirken er mor!), og det avgjørende ord i spørsmålet om hva Bibelens budskap inneholder, tilkommer derfor ikke den enkelte, men den ene hellige, alminnelige kirke som den taler i den kirkelige bekjennelsesdannelse opp gjennom tidene. Det er da også en åpenbar kirkehistorisk kjensgjerning at troskap mot kirkens bekjennelse nettopp er det beste vern om Bibelens autoritet, for den moderne teologis historie har tydelig nok vist at hvor bekjennelsen skyves til side, der mister også Bibelen sin autoritet til fordel for alskens tidsbestemte religiøse anskuelser. Kirkens tjenere er no en gang ikke satt til å utbre uforbindtlige teologiske privatmeninger, men til å forkynne Guds ord og da vel å merke slik som kirken har mottatt det og forstått det i sin bekjennelse.[13]) Det dreier seg her ikke om noen «bekjennelsestvang» — ingen tvinges inn i kirkens tjeneste! — men bare ganske enkelt om den selvfølgelige ting at i kirken er det *kirkens* gudgitte budskap som skal forkynnes.

12) I betydning *trosbekjennelse:* f. eks. Rom 10, 9 f., *syndsbekjennelse:* 1 Joh 1, 9, *lovprisning:* Hebr 13, 15. — 13) Jfr. *Johs. Smemo* om den aktuelle betydning av denne *bibelske saklighet,* som i virkeligheten bare er mulig ut fra troskapen mot kirkens bekjennelse: «Nu mindre enn noen gang før kommer folk til kirke for å erkyndige seg om en prestemanns privatanskuelser, eller for å la seg underholde en time eller to. Skal de bry seg med å komme, så må det være for å få *beskjed* — — —.» Og videre: «En predikant skal gi beskjed om det som skrevet står; derfor er det folk kommer og hører ham; gjøre seg moderne tanker om religionen, det kan de like godt selv» (Er prekenens tid forbi? Oslo 1938, s. 73 f.). At det heller ikke er en privat skrifteksegese, men kirkens utleggelse av Guds ord det er tale om, er her selvsagt underforstått.

Kravet om bekjennelsestroskap har derfor ikke bare en utvortes kirkerettslig betydning som en rent menneskelig forpliktelse som kan være nyttig «for ordenens skyld». Allerede av denne grunn er det riktig nok betydningsfullt nok å unngå læreanarkiets forvirring i kirken, men det hele er til sist dypt begrunnet i forkynnelsens sammenheng med det bibelske budskap som et guddommelig ord som er gitt kirken som helhet. Ordinasjonsløftet kan derfor aller minst i denne forbindelse (det inneholder jo også andre momenter) reduseres til en uforbindtlig utvortes seremoni, og det avlegges da også i den mest høytidelige form «for den allvitende Guds åsyn». Men skal det på dette grunnleggende punktet bli mer samsvar mellom vår kirkes nedarvede lære og ordning på den ene side og dens faktiske liv og gjerning på den annen, da gjelder det om å gjøre mer alvor av bekjennelsens konstituerende betydning både i teologien og i den kirkelige praksis, men om det litt mer i siste avsnitt.

II.

Økumenisk og luthersk bekjennelse.

Vår kirkes bekjennelse omfatter som kjent to grupper av bekjennelsesskrifter, de tre såkalte økumeniske eller almenkristelige symboler fra den gamle kirke og de to viktigste lutherske bekjennelsesskriftene fra begynnelsen av reformasjonstiden, Luthers lille katekisme og den augsburgske bekjennelse (Augustana).[14]) De første inneholder det som danner grunnvolden for all kristelig tro, nemlig bekjennelsen til den treenige Gud slik som han er åpenbaret i Kristus, sann Gud og sant menneske. De ble i sin tid stilt opp til vern mot hedenskapet og de synkretistiske forsøkene på å blande sammen kristendom og hedenskap. Utviklingen fra den «apostoliske» over den «nikenske» til den «athanasianske» trosbekjennelse betyr en stadig nøyere avgrensing av den grunnleggende kristne tro i forhold til alskens misforståelser og villfarelser. Kjernen i den økumeniske bekjennelse er troen på Kristi guddom og dermed på inkarnasjonen. Det svarer til den urkristelige grunnbekjennelse: «Jesus er Herre!» (Rom 10, 9; 1 Kor 12, 3) og til det grunnleggende

14) Når de øvrige lutherske bekjennelsesskriftene ikke ble innført i Danmark-Norge, betydde det ikke at deres lære her ble forkastet, men bare at man fryktet for å få overført de tyske lærestridighetene som særlig Konkordieformelen var framgått av. Samtlige lutherske bekjennelsesskrifter finnes i norsk utgave ved *Caspari og Johnson:* «Konkordiebogen» (Chra. 1868). Den nyeste vitenskapelige utgave er «Die Bekenntnisschriften d. evang.-luth. Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evang. Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930».

kjennetegn som i Det nye testamente angis på den kristne tro: «Jesus er Kristus, kommet i kjød» (1 Joh 4, 2 f.).

Et godt kriterium på om en har tilegnet seg den økumeniske bekjennelse til Kristus som Guds Sønn, er det om en godtar læren om *jomfrufødselen* og den *legemlige oppstandelse.* Begge disse punktene gir et klart uttrykk for det kristelige grunnsyn på forløsningen: at frelsen ikke er *nedenfra,* et produkt av menneskets egen etisk-religiøse streben og utvikling, men *ovenfra,* Guds eget komme til en fortapt verden og dermed hans suverene nyskapelse av det falne menneske. Jomfrufødselen er uttrykk for at Frelseren selv er sann Gud fra evighet og derfor også i tiden er blitt til på en annen måte enn vi andre, selv om han også er sant og virkelig menneske som oss. Hans legemlige oppstandelse er uttrykk for at hans rike ikke er av denne verden og derfor bare kan realiseres ved en nyskapelse som en gang skal føre også oss inn i en ny og uforgjengelig verden. Hvor man ikke tør fastholde disse tingene, tror man i virkeligheten ikke på Kristi guddom og herredom i bibelsk mening.[15])

Hva så de lutherske bekjennelsesskriftene angår, så dreier det seg her vel å merke ikke om en «særbekjennelse» ved siden av den økumeniske. Hvor man oppfatter saken så, gjør man seg skyldig i en alvorlig misforståelse av våre lutherske fedre. For dem dreide det seg ganske enkelt om en *videre utbygging av den økumeniske bekjennelse,* og det er derfor ingen tilfeldighet at Luther i sin lille katekisme har gitt oss reformasjonens grunnsannheter i form av en utleggelse av den apostoliske bekjennelse. Men den lutherske bekjennelse har riktignok en *særlig oppgave* utover den gamle økumeniske, og det er å gi *løsningen på spørsmålet om den personlige frelsestilegnelse.* Den økumeniske bekjennelse hadde gjort rede for frelsens objektive grunnlag og innhold, men enda var spørsmålet om den subjektive tilegnelse av det hele ikke klarlagt. Spørsmålet ble stilt og løsningen på en måte antydet allerede av *Augustin,* men hele middelalderen igjennom kjempet man forgjeves

15) *Karl Barth* har fortjenesten av innenfor store kretser av den yngre teologgenerasjon i dag å ha vakt en ny forståelse av jomfrufødselen som uunnværlig ledd i det kristologiske dogme. «Das Dogma von der Jungfrauengeburt,» sier han, «streicht die letzte etwa noch verbliebene Möglichkeit, das *vere Deus vere homo* geistig, als eine Idee oder als eine eigenmächtige Deutung, etwa im Sinn der doketischen oder ebionitischen Christologie zu verstehen. Es lässt nur das *geistliche* Verständnis des *vere Deus vere homo* übrig», og det vil igjen si at dette dogme sikrer den rette forståelsen av Guds inkarnasjon i mennesket Jesus: «gerade seine irdisch-menschliche Herkunft als solche ist Geheimnis, ist nur als einmalige und einzigartige Gottestat zu verstehen, das *vere Deus vere homo* und damit die Offenbarung Gottes überhaupt ist nicht eine geistige, sondern eine geistliche Wirklichkeit.» På den innvending at man må kunne fastholde inkarnasjonen uten å binde seg til denne ytre formen, svarer han at *jomfrufødselen like lite lar seg skille fra inkarnasjonsdogmet som den tomme grav lar seg skille fra oppstandelsestroen.* (Die Kirchliche Dogmatik, I, 2, s. 194 ff.)

for å få klarhet. Man arbeidet seg i virkeligheten bare stadig lenger bort fra den bibelske frelsesoppfatning, inntil *Luther* kom og løste knuten derved at han oppdaget den egentlige mening med den paulinske lære om rettferdiggjørelsen av tro. En stor del av kirken fulgte ham og gjorde den gjenoppdagede forståelse av evangeliet til offisiell kirkelære på linje med den økumeniske bekjennelse, og den lutherske kirke stilte seg her sammen med Luther når han hevdet om *rettferdiggjørelsen av tro alene:* «Von disem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will.»[16]) Meningen var da selvsagt ikke at det på død og liv gjelder å holde fast ved visse teologiske «særmeninger» oppstilt av den berømte Luther — det vilde jo være absurd! —, men at hele den kristne tro står og faller med den bibelske lære om rettferdiggjørelsen som Luther no en gang har gjenoppdaget og som den lutherske bekjennelse definitivt har klarlagt.[17])

Det beste kjennetegn på om ens kristendomssyn er i indre overensstemmelse med den lutherske bekjennelse, ligger uten tvil i om en kan godta dens lære om *mennesket som totalt fordervet og fortapt i seg selv.* I vår tid er det meget alminnelig at man mener å kunne fastholde den lutherske rettferdiggjørelseslære uten å godta det strengt evangeliske syn på mennesket, men i virkeligheten beror dette på at man legger et annet innhold inn i den evangeliske tale om troen og nåden alene.[18]) Skal dette «*alene*» tas alvorlig, da betyr det at mennesket av seg selv *intet* kan gjøre til sin frelse, og det er betegnende at Luther i sitt berømte kampskrift mot humanisten Erasmus («Om den trellbundne vilje») roser ham fordi han ved å hevde menneskets frihet til å gripe frelsen har satt fingeren ved selve *det sentrale punkt* i konflikten omkring den evangeliske lære.[19]) Mot denne talen om menneskets frihet, som både den katolske og den modern-protestantiske teologi på forskjellig vis gjør gjeldende, hevder Luther og den lutherske bekjennelse at mennesket tvert om har en «trellbunden vilje» i de ting

16) Schmalk. art. 2. del (Bek.-schrift. d. evang.-luth. Kirche 1930 s. 415). — 17) Se nærmere *Hermann Sasse:* Hva er luthersk kristendom? (Oversatt fra tysk, Oslo 1937). — 18) Tydeligst er dette i den typisk nyprotestantiske teologi på linjen Schleiermacher-Ritschl osv., hvor man ved å oppløse den objektive forsoning berøver det evangeliske *propter Christum* sin mening og dermed gjør både *sola fide* og *sola gratia* til intet, jfr. oppgjøret hos *Wilh. Walther,* Das Erbe der Reformation, zweites Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis (2. Aufl. Leipz. 1917). Men heller ikke i den nyere positive teologi er behandlingen av disse tingene tilfredsstillende, jfr. kritikken mot Luthardt m. fl. hos *Franz Pieper,* Christliche Dogmatik II s. 579 f., sml. s. 544. — 19) Spørsmålet om «pavedømmet, skjærsild, avlat og lignende ting» er for Luther «bagateller» sammenliknet med den katolske lære om menneskets frihet som Erasmus gjør seg til talsmann for: «Du alene har sett det punkt som alt dreier seg om» (W. A. 18, 786).

som angår frelsen, selv om det riktignok i de naturlig-menneskelige ting har en viss frihet til å velge mellom godt og vondt. Det makter meget i denne verden når det gjelder materiell og åndelig *kultur*, men det formår absolutt intet til sin *frelse* (jfr. Augustana II og XVIII). Det er derfor helt kategorisk ment når det i forklaringen til tredje artikkel i den lille katekisme heter: «Jeg tror at jeg *ikke av egen fornuft eller kraft* kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham, men den Hellige Ånd har kalt meg» og så videre.

Luthersk kristendom *setter det humane høyt* i og for seg, ja, en kan trygt si at den setter det høyere enn både katolsk og reformert kristendom, som har et mer eller mindre asketisk-dualistisk syn på de naturlige goder. Den lutherske bekjennelse har således et utpreget positivt syn på de såkalte naturlige ordninger eller *ordinationes Dei* (Augustana XVI), som i heim, stat og samfunn ligger til grunn for den naturlig-menneskelige kultur, men den skjelner samtidig skarpt mellom *de to «riker», naturens* (dvs. den naturlig-menneskelige livssfære) som er «underlagt fornuften» (Augustana XVIII), og *nådens* som er begrenset til troens overnaturlige verden.[20]) Luthersk kristendom er derfor tross alt avgjort *antihumanistisk*, for så vidt som den gjør bestemt front mot alle forsøk på å tilskrive den menneskelige kulturutvikling eller også den naturlige moralitet og religiøsitet noen som helst frelsende eller forløsende betydning, slik som det skjer innenfor den moderne, mer eller mindre humaniserende teologi.[21]) Innenfor nådens rike har mennesket ingen annen frihet enn den som skapes i det på nytt ved evangeliet, og det er derfor en uløselig sammenheng mellom læren om rettferdiggjørelsen for Kristi skyld ved troen alene og læren om det naturlige menneskes trellbundne vilje når det gjelder frelsen. Men dermed er det også gitt at godtar man ikke den evangelisk-lutherske løsningen på frelsesspørsmålet, da handler man i strid ikke bare med den lutherske, men i virkeligheten også med den gamle økumeniske bekjennelse! En tilslutning til den økumeniske bekjennelse forbundet med forkastelse av den lutherske bekjennelse betyr i sin konsekvens at en nok med munnen bekjenner Kristus som herre og frelser, men i virkeligheten vil frelse seg selv og dermed forsmår hans herredom, og derfor hevder da også Melanchthon i sin kommentar til Augustana i Apologien at enhver

20) Ang. litteratur til spørsmålet om de to «regimenter» se nærmere Luth. Kirketid. 1940 s. 411 ff. og T. T. K. 1943 s. 75 ff. — 21) Hos Schleiermacher, Ritschl osv. blir natur og nåde blandet sammen eller endog identifisert, idet forløsningen sees i forlengelsen av den naturlige kulturutvikling, jfr. tanken om Jesu ideale menneskelighet som «Urbild».

tale om menneskets eget bidrag til frelsen betyr en bespottelse eller tilintetgjørelse av Kristus og hans verk.[22])

Men hva så med de andre kirkesamfunn, når den lutherske bekjennelse gjør krav på å være en fortsettelse av den økumeniske? Står vi ikke her overfor en rekke parallelle konfesjoner som alle gjør krav på det samme, og kan det da være noen mening i å gi den ene et absolutt fortrin framfor de andre? I virkeligheten er parallelliteten bare tilsynelatende, for *de andre konfesjonene er både historisk og systematisk sett sekundære i forhold til den lutherske!* Både den katolske, den anglikanske og de reformerte bekjennelsene er faktisk oppstått *etter* den lutherske og er da også mer eller mindre *avhengige* av denne. Med Luthers løsning på spørsmålet om den personlige frelsestilegnelse falt det for første gang siden de økumeniske symbolers tid igjen nytt lys over sentrale bibelske sannheter, slik at den kirkelige bekjennelsesdannelse kunde føres videre. Resultatet var den evangelisk-lutherske bekjennelse (først og fremst Augustana 1530), og først som en *reaksjon* på den lutherske løsningen oppstod så de andre konfesjonene, den romersk-katolske innbefattet, for det var først reformasjonen som brakte romerkirken til å besinne seg på sin egenart og opphøye sin teologiske tradisjon til fast utformet kirkelære (den tridentinske bekjennelse, fra 1545 og utover).[23]) Mens den lutherske bekjennelse altså ble født direkte ut av et nytt lys over Guds ord, ble derimot disse andre i hovedsaken til derved at deler av kirken enten likefram *avviste* den evangeliske løsningen på frelsesspørsmålet, således den romersk-katolske bekjennelsen, eller også *ikke helt ut godtok* denne løsningen, således den anglikanske og de reformerte bekjennelsene.

Den gamle lutherske kirke gjorde derfor med rette krav på at det var den som representerte den økumeniske kristendom, renset for middelalderens villfarelser og misbruk, mens derimot romerkirken ved å opphøye disse villfarelser og misbruk til kirkelig bekjennelse og avvise den evangeliske lære var falt fra den økumeniske arv.[24]) På liknende måte har også de andre konfesjonene stilt seg mer eller mindre utenfor den genuint økumeniske linje, enten ved å bli stående i den middelalderlige uklarhet omkring

22) F. eks. IV, 18, 24, 28. — 23) Den katolske kirke forbereder, etter hva det berettes sydfra, store festligheter for året 1945 i anledning av 400-års jubileet for åpningen av tridentinerkonsilet. — 24) *Augustana* XXI hevder at det i den evangeliske lære «ikke er noe som avviker fra Skriften eller fra den alminnelige kirke eller fra Romerkirken, for så vidt vi kjenner den fra kirkefedrene», og i art. XXVIII legges derfor skylden for kirkekløvningen på samtidens pavedømme som forkastet evangeliet. *Tridentinum* har da også seinere uttrykkelig uttalt *fordømmelsesdom* over det evangeliske sola fide (jfr. Denzingers Enchiridion Symbolorum nr. 819 ff.).

frelsesspørsmålet, således den gresk-katolske kirke og den angliganske High Church, eller også ved å hevde en revolusjonær ultraprotestantisme som forkaster vesentlige deler av den økumeniske arv, således allerede de gamle reformerte samfunn med sin oppløsning av sakramentene, for ikke å tale om de mange mer eller mindre sekteriske retninger hvor spiritualisme og rasjonalisme ofte likefram har fortrengt selve den økumeniske bekjennelse. Dette betyr ikke at vi fraskriver de andre konfesjonskirkene kristennavnet, men vi hevder at de lever i en uholdbar selvmotsigelse når de ikke vil være med på å trekke de evangeliske konsekvensene av den gamle økumeniske bekjennelse, og dette betyr igjen at vi ikke kan ha noe egentlig kirkelig samfunn med dem (f. eks. nattverdfellesskap) så lenge de helt eller delvis forkaster den evangeliske lære, for vilkåret for «kirkens sanne enhet» er etter vår kirkes bekjennelse at en er «enig om evangeliets lære og sakramentenes forvaltning» (Augustana VII).

III.

Vår kirkes bekjennelse og vår oppgave i dag.

Vi står i dag oppe i en almen vending innenfor protestantisk teologi og kirke og da visstnok først og fremst på luthersk område. Fra tiden like etter forrige verdenskrig har man mer og mer vendt seg bort fra den moderne subjektivisme og hen til det objektive budskap i skrift og bekjennelse.[25]) Denne vendingen er dels uttrykk for en ny *teologisk selvbesinnelse:* Den liberale teologi hadde så å si løpet linen ut, og resultatet av det hele var at man til sist stod i fare for å miste alle faste holdepunkter når det var tale om det kristne budskap.[26]) Med Karl Barth i spissen begynte man så i stadig videre kretser av den yngre og unge teologgenerasjon å innse at den kirkelige teologi hadde hatt rett: Det gjaldt å komme bort fra de moderne «-ismer» og tilbake til den dogmatiske «substans» i fedrenes bekjennelse! Men vendingen er dels også uttrykk for en stadig mer følbar *kirkelig nødvendighet:* Den moderne kristendoms forsøk på å møte avkristningen ved å bygge bro mellom kristen tro og livsinnstilling og moderne ånd og verdensanskuelse avslørte

25) I sitt forord til den nye utgaven av Vilmars dogmatikk taler *H. Sasse* meget betegnende om «die grosse Wendung vom Subjekt zum Objekt» som evangelisk teologi og kirke i dag har opplevd (1938, s. XVI), men han peker også på at en slik «Umdenken» enda ikke er det samme som «die echte, tiefe Metanoia, ohne die es nie eine wirkliche Erneuerung in der Kirche gegeben hat» (Luthertum 1942, Heft 11—12 s. 162). — 26) Særlig lærerik i så henseende er *Albert Schweitzer:* Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1921).

seg som mislykte.[27]) Den revolusjonære oppløsning av alle nedarvede åndelige verdier gikk ubønnhørlig sin gang tross all velment teologisk apologi, og med de nye politiske revolusjoner mellom de to verdenskrigene ble kristenheten stilt overfor en ny fase i den moderne utvikling. Etter hvert som den moderne ånd har kastet den falske toleransemasken, som den opprinnelig brukte til å fralure kirken dens åndelige eneherredømme i kristenheten med, er det begynt å gå opp for noen hver at det eneste vern mot avkristningen just ligger i å unngå alle kompromisser og holde urokkelig fast ved kirkens gamle bekjennelse og ordning.[28])

Det som det gjelder om i dag, er at *den teologiske selvbesinnelse og den kirkelige konsolidering går hånd i hånd.* Samlingen om bekjennelsen må ikke bare bli kirkepolitisk taktikk, men uttrykk for den almene teologiske og kirkelige *omvendelse* som må komme om den evangeliske kirke ikke skal gå til grunne, og som må bestå i en virkelig *avsigelse* av de modern-teologiske villfarelser og en virkelig *tilslutning* til skrift og bekjennelse. Den som forstår noe av i hvilken uhyggelig utstrekning vår evangeliske fedrearv er blitt oppløst fra opplysningstiden av og da ikke minst på grunn av den moderne teologi, vet også at det er langt fram til en virkelig sterk og samlet evangelisk-luthersk kirke. Men vendingen er begynt, og skal den føres videre, da må det først og fremst overalt og av alle ansvarlige instanser igjen bli gjort virkelig alvor av det selvfølgelige kirkelige grunnkrav at *ingen må stille seg til tjeneste i vår kirke uten hel og full tilslutning til dens bekjennelse.* Det dreier seg da ikke om å godta alle mulige teologiske argumenter og forestillinger i bekjennelsesskriftene, men om å bøye seg for de *læreavgjørelsene* de inneholder, for det er disse som utgjør den egentlige lærebekjennelse som med sine positive og negative bestemmelser så å si omslutter den enkle trosbekjennelse og dermed danner norm for forkynnelsen.[29]) Men det betyr igjen at Apostolikum må tolkes

27) Bare hvor man med den moderne teologi istedenfor det faste og en gang for alle utlagte bibelske budskap nøyer seg med en mer eller mindre modernisert kristelig «verdensanskuelse», tilpasset tidens skiftende tanker, kan man fremdeles oppfatte det «voksende mangfold» innenfor moderne kristendom som en «kraft» (!) i kampen mot sekulariseringen, således *Horst Stephan*, Geschichte der evangelischen Theologie (Berlin 1938) s. 191. — 28) Det bunnforviklede i vår tids åndelige situasjon beror nettopp på at det er *liberalismens* samfunnsidealer som har undergravd all sann autoritet både utenfor og innenfor kirken og dermed banet vegen for de nyeste ideologiers totalitetskrav, jfr. de profetiske ord av *J. C. Heuch*, Vantroens Væsen (Kra. 1883), der hvor han taler om «Vantroens Kamp for at tilintetgjøre Autoritetens Magt i Samfundet» (s. 382 ff.). — 29) Jfr. *H. Sasse:* «Vi tilegner oss — ikke uten videre hver eneste setning som forekommer i bekjennelsene. Vi skjelner mellom teologisk drøftelse og læreavgjørelse, og til bekjennelsens læreavgjørelser uttaler vi vårt ja» (Luth. Kirketid. 1939 s. 371). Se for øvrig ang. tolkingen av de luth. bekjennelsesskriftene *Edm. Schlink:* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1940. Til det stoffet i bekjennelsene som ikke har noen egentlig dogmatisk dignitet, hører også de elementer av et førvitenskapelig *verdensbilde* som kan ligge i enkelte formuleringer. At f. eks. Kristi

i lys av de mer utførlige økumeniske bekjennelsene og likeså at Augustana må suppleres med de mer utførlige kommentarene og formuleringene i de øvrige lutherske bekjennelsesskriftene for å forståes rett, selv om de sistnevnte ikke har kirkerettslig gyldighet hos oss.[30]) For øvrig må det naturligvis rå en viss *elastisitet* når det gjelder dem som gjerne vil stille seg på bekjennelsens grunn uten i alle henseender å ha den fulle innsikt i hva det teologisk og kirkelig sett innebærer. Vi lever i dag i en tid da mange igjen søker tilbake til bekjennelsens grunn, og er man bare på veg *inn mot* bekjennelsens sentrum og ikke bort fra det, må kirken kunne bære over med atskillig uklarhet i mer perifere spørsmål. Men *minstekravet* når det gjelder dem som allerede er gått inn i kirkens tjeneste under andre forutsetninger enn dem som ligger i ordinasjonsløftet, må være at de i hvert fall holder sine teologiske privatmeninger *for seg selv,* slik som Karl Barth gjør gjeldende f. eks. når det er tale om jomfrufødselen![31])

Disse kirkelige kravene må mutadis mutandis gjelde også den *teologiske forskning,* så sant den skal tjene kirken ved å forberede for prestegjerningen. Men her vil de sterkeste innvendinger reise seg fordi man frykter for at det da skal bli slutt med all virkelig vitenskap innenfor teologien. I virkeligheten er denne frykten ugrunnet om man vil drive sann *teologi* og ikke bare en «forutsetningsløs» religionsvitenskap. Da er det nemlig et *vitenskapelig* krav at denne forskning skal være *kirkelig* og dermed dele kirkens trosforutsetninger, selv om den må gi plass for drøftelser som ikke hører hjemme i kirkens forkynnelse og alminnelige undervisning. Teologiens gjenstand, Gud åpenbaret i Kristus, er nemlig bare gitt for troen, slik som den lever i og med kirkens økumeniske tradisjon, og derfor betyr «forutsetningsløshet» her bare at teologien opphever seg selv idet den gjør den naturlig-menneskelige fornuft til høyeste forutsetning og dermed relativiserer Kristus-åpenbaringen.[32]) Men for virkelig å forstå den rolle som kirkens bekjen-

«nedfart» til dødsriket dogmatisk sett skal forståes som «verus et realis, *non tamen physicus aut localis,* sed *supernaturalis*», innså allerede de gamle dogmatikere (Quenstedt, anført etter H. Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 6. Aufl. s. 289, første uthevelse her).

30) Dette gjelder i første rekke Luthers *store katekisme* og *Apologien* til Augustana, men det tør også gjelde *Konkordieformelen,* jfr. *H. Sasse:* Man kann «wohl *ohne* die Konkordienformel Lutheraner sein, aber nicht *gegen* sie» (Theologisches Literaturblatt 1941, sp. 110). — 31) Han krever av dem som tviler på jomfrufødselen, «mindestens dies», «dass sie das Dogma, wenn sie es persönlich nicht bejahen können, und also (leider!) auch ihren Gemeinden vorenthalten müssen, wenigstens durch Schweigen respektieren» (Kirchl. Dogm. I, 2 s. 198). — 32) Jfr. *Karl Barths* treffende bemerkning: «Die angebliche «Voraussetzungslosigkeit», deren sich eine gewisse Gnosis zu rühmen pflegt, bedeutet ja nur dies, dass hier eben eine *andere* Voraussetzung gemacht wird, die konkret bedeutet, dass hier mit Gottes Offenbarung *nicht* zu rechnen sei, sondern dass man dem, auf was diese Schrift (Bibelen) hinweist, *neutral* gegenüberstehen könne,

nelse må spille også for teologien, må man riktignok fri seg ikke bare fra denne innbilte forutsetningsløshet, men også fra den moderne *intellektualisme,* som innbiller seg at vitenskapen er høyeste instans i alle livsspørsmål.

Etter bibelsk og evangelisk syn gis det visse gudgitte livsordninger som ikke har sin legitimasjon i noen vitenskapelig begrunnelse, og til disse ordningene hører også et verdslig og et åndelig «regimente» (Augustana XXVIII), som av Gud er «innsatt» til å treffe avgjørelse i menneskelivets grunnleggende fellesanliggender og som derfor også har en myndighet som står *over vitenskapen.* Likesom det etter Guds ordning (Rom 13, 1 ff.) ikke er den juridiske forskning, men *staten* som sier hva som er *rett,* således er det også etter Guds ordning innenfor frelseshusholdningen ikke den teologiske forskning, men *kirken* som sier hva sann *moral og religion* egentlig går ut på, for kirken er «sannhetens støtte og grunnvold» (1 Tim 3, 15). Og det dreier seg da vel å merke hverken i det ene eller det annet tilfelle om tomme teologiske postulater, for slik er det nemlig ikke bare i teorien, men også i livets virkelighet! For *statens* vedkommende trenger dette ingen nærmere påvisning (ingen vil jo falle på å søke den lovgivende eller dømmende myndighet hos den juridiske forsking istedenfor hos statsmaktene), men i virkeligheten er det også for *kirkens* vedkommende klart for enhver som ikke er åndelig blindet av moderne fordommer, at det faktisk ikke finnes noen annen instans i verden som vet noe bestemt og avgjørende om hva kristendom er enn just kirken, og derfor er det da heller ikke noen som i sin *salighetssak* faller på å stole mer på den moderne teologiske forsknings skiftende «resultater» enn på den kirkelige overlevering om hvordan det bibelske budskap er å forstå!

Når moderne kristendom likevel ofte har lyttet mer til moderne teologer enn til kirkens bekjennelse og lære, da beror det i virkeligheten på at man ikke tar «fortapelsens mulighet» virkelig alvorlig og derfor også kan tillate seg å redusere spørsmålet om den frelsende sannhet til et ufarlig akademisk anliggende, hvor det bare dreier seg om mer eller mindre riktige religiøse «anskuelser». Først når det på denne måten ikke lenger eksisterer noen egentlig salighetssak, blir det forståelig hvordan det moderne menneske nok kan ha syn for faste normer i staten, men mener å kunne unnvære dem i kirken![33]) Men en teologi som arbeider med disse moderne forut-

wie dies anderen Dingen gegenüber möglich ist. Diese Neutralität, diese Unbekümmertheit um Gottes Offenbarung, und also diese «Voraussetzungslosigkeit», ist eine Voraussetzung genau wie jede andere» (Credo, München 1935, s. 153).

33) I *De servo arbitrio* innleder Luther bl. a. med en skarp polemikk mot «sofistenes fordervelige tale» om at Bibelen er mangetydig og ikke gir oss noen viss og fast lære,

setningene istedenfor med kirkens, setter seg dermed ikke bare ut over Kristus-åpenbaringen, men også ut over de mest grunnleggende livslover og begår dermed selvmord ikke bare kirkelig sett, men også vitenskapelig. Det er jo nettopp *den moderne teologis tragedie* der hvor den har løst seg fra kirkens bekjennelse, at det med all dens formelle vitenskapelighet ikke har lykkes den å kaste nytt lys over kristendommens sannheter, men at den tvert om bare har berøvet både seg selv og andre det lys og den klarhet som kirken har ment å ha i troens spørsmål, uten å sette noe annet isteden enn en håpløs forvirring av innbyrdes motstridende teologiske anskuelser. La være at den har gitt oss en tidligere uanet filologisk og historisk innsikt og dermed *banet veg* for en bedre forståelse av den historisk-menneskelige side ved Bibelen (noen egentlig *løsning* av skriftspørsmålet har den ikke gitt oss), men resultatet av den liberale eksegese har likevel stort sett vært et tidligere utenkelig teologisk kaos. Dette beror igjen på den *dogmatiske dilettantisme* som uvegerlig blir følgen der hvor man løser livsforbindelsen med kirkens overlevering, for der hvor man ikke av det kirkelige dogme lærer å *spørre rett,* men isteden henter sine spørsmålsstillinger fra alskens moderne dogmer, der får man heller ikke noe annet svar enn et ekko av sin egen forvirring.

Først når teologien igjen blir en *ancilla ecclesiae,* en virkelig kirkelig teologi, vil den også som vitenskap bli virkelig fruktbar, og da først vil det også bli et positivt resultat av de siste mannsaldres veldige historisk-filologiske arbeid med Bibelen. Det er utvilsomt skjedd en vending her innenfor den nyeste teologi, men skal ikke kirke og teologi igjen falle fra hverandre, da må teologien på ny lære å innse fra grunnen av at det *siste og avgjørende ord* i spørsmålet og hva kristendom er, tilkommer kirken, og at dens egne undersøkelser derfor må ha sitt faste orienteringspunkt i kirkens bekjennelse og ikke i vilkårlige «vitenskapelige» hypoteser. Det dreier seg da ikke om et enkelt kirkesamfunn, heller ikke om en enkelt generasjon i kirken, men om den ene hellige, alminnelige kirke slik som den taler gjennom hele den kirkelige bekjennelsesdannelse, for den rette dogmatiske innsikt i Guds ord er åpenbart noe som først blir til gjennom en rekke utviklingsfaser i kirkens

og i denne forbindelse anfører han da også *analogien mellom statens lover og den kristelige lære* og hevder at er det nødvendig med faste normer i staten, hvor det dreier seg om *timelige* ting, så er det *enda mer nødvendig i kirken,* hvor det gjelder de *evige* ting: «So nun die Gewissheit vonnöten ist in weltlichen Politien und Regimenten, da man von Weltgütern handelt, und aus Gottes Gabe dennoch aller Welt Gesetz gegeben ist — wie sollte denn Gott nit (nicht) seinen Christen und Auserwählten viel gewisser, lichter, klarer Gesetz und Lehre geben, danach sie aller Sachen gewiss sein und sich richten könnten, nachdem er will, dass die Seinen die Welt und zeitlich Gut verachten sollen?» (Fr. W. Schmidts tyske utg. s. 76, jfr. W. A. 18, 654).

historie.[34]) Men av det følger igjen at spørsmålet om hva kristendom er, er *avgjort en gang for alle* i og med kirkens bekjennelse så langt som dens læreavgjørelser rekker, og at teologien derfor her ikke har annet å gjøre enn stadig på ny å *etterprøve* resultatet og sørge for en levende tilegnelse av de sider av Guds ord som gjennom bekjennelsen er blitt tilgjengelige. Spørsmålet om Guds vesen og om Kristi guddom og menneskevorden ble således definitivt avgjort allerede med de økumeniske symboler i den gamle kirke, og på tilsvarende måte ble spørsmålet om den personlige frelsestilegnelse definitivt avgjort gjennom de lutherske bekjennelsene i det 16. århundre. Selvsagt er disse læreavgjørelsene ikke truffet *uavhengig* av teologien. Tvert om er det alltid forut gått meget intense og ofte meget langvarige eksegetiske og dogmatiske drøftelser, men den *avgjørende instans* har ikke vært teologien som forskning betraktet, men *den «lærende» kirke* slik som den er representert av det offentlige læreembete, og det er da også i første rekke kirken i denne mening som har Jesu løfter om Guds Ånds vegledning til sannheten (Matt 16, 18; Joh 16, 13 ff.).[35])

Det er likevel *uløste spørsmål* nok å ta fatt på også for en kirkelig teologi i dag, men det er just en forutsetning for at dens arbeid her skal bidra noe positivt til kirkens løsning av spørsmålene, at den søker å bygge videre på den grunn som allerede er lagt gjennom kirkens bekjennelse. At det likevel vil oppstå spenninger mellom kirkens trosinteresser og den frihet som den teologiske vitenskap også innenfor denne rammen må gjøre krav på som forskning betraktet, er vel uunngåelig, men disse spenningene blir likevel tålelige så lenge teologien orienterer seg ut fra bekjennelsen og ikke formaster seg til å sette teologiske privatmeninger over kirkens lære. I denne forbindelse må det også nevnes at spørsmålet om *skriftsynet* aldri kan sprenge det kirkelige samfunn så lenge teologiens historisk-kritiske betraktninger ikke antaster Skriftens dogmatiske substans. I motsetning til den katolske kirke og de reformerte samfunn har den lutherske kirke ikke noen nærmere utformet lære om Skriften og dens inspirasjon og har derfor ikke opphøyet noen bestemt inspirasjonsteori til trosartikkel. I det hele kommer det for det ekte evangeliske syn ikke an på en bestemt

34) Dette er et synspunkt som særlig *Aug. Vilmar* sterkt har holdt fram, idet han tenkte seg de forskjellige trin i bekjennelsesdannelsen under bildet av de syv segl (Åpenb 5, 1), jfr. Wilh. Hopf, August Vilmar, I s. 421 ff. — 35) Jfr. *Aug. Vilmar:* «Die Erfahrungen welche die christliche Kirche von den Tatsachen des Christentums successiv gemacht hat, hat sie nach dem Zeugniss der Geschichte *durch ihr Lehramt* gemacht, und vermittelst desselben auch in sämtlichen übrigen Gliedern der Kirche. Es sind sodann diese Erfahrungen, *wiederum durch das Lehramt* ausgesprochen (formuliert) und niedergelegt (als Zeugnis der gemachten Erfahrung der Nachwelt überliefert) worden. Dies sind die Bekenntnisse (Symbola) der Kirche» (Dogmatik I s. 127).

betraktning av bibelboken som sådan, men på bekjennelsen til det *bibelske budskap* om Kristus, jfr. Luther: «Was Christum treibt».[36])

En historisk-kritisk betraktning av *bibelboken* er i og for seg nødvendig så sant teologien overhodet skal være forskning, og en slik betraktning har da også alltid på en eller annen måte vært øvd i kirken, således allerede i den gamle kirkes drøftelser av kanons omfang. Bibelen vil alene gjøre oss «vise til frelse ved troen på Kristus Jesus» (2 Tim 3, 15) og vil derfor ikke være autoritet i de ting som er «underlagt fornuften», f. eks. når det gjelder naturhistorien eller verdensbildet eller det rent ytre historieforløp og liknende, kort sagt i de ting som ikke direkte eller indirekte angår Kristus-bekjennelsen og derfor ikke kan tenkes å være gjenstand for kirkelig bekjennelse. Men i Kristus-bekjennelsen har riktignok den kritiske betraktning da også sin absolutte grense, og derfor er det en *klar og prinsipiell skilnad* mellom en *liberal bibelkritikk som* mer eller mindre oppløser selve det profetiske og apostoliske Kristus-vitnesbyrd i Det gamle og Det nye testamente, og en positiv-teologisk betraktning som midt i alle historisk-kritiske undersøkelser behandler selve dette vitnesbyrdet som uantastelig og derfor nettopp øver den rette bibeltroskap.[37]) Til beroligelse for dem som frykter en altfor «bastant» inspirasjonsteori, kan det imidlertid gjerne sies at man til nød kan mene hva man vil om Skriften *når man bare ikke om Gud og hans gjerning i Kristus* (dvs. det som etter evangelisk syn overhodet kan være gjenstand for kristelig bekjennelse) *mener noe som er i strid med Skriften!* Først når denne grensen overskrides, setter man seg utenfor kirkens samfunn, for da kommer man eo ipso også i strid med det som etter Augustana framfor noe annet konstituerer kirken og dens enhet, nemlig den rette lære eller bekjennelse.

Den *tidligere kirkestrid* både her heime og ellers i den evangeliske verden hadde sitt egentlige tyngdepunkt ikke i spørsmålet om «bibelsynet» i og for seg, men i spørsmålet om innholdet i det bibelske budskap, og dermed ble nettopp forholdet til kirkens be-

36) *W. Elert* gjør oppmerksom på at Luther og den lutherske lære ikke tar sitt dogmatiske utgangspunkt i inspirasjonen og den bibelske kanon, men i selve det bibelske budskap: «Ist es der Sachgehalt des Evangeliums, der uns bezwingt, so kann es auch nur der Sachgehalt der Schrift sein, der sie uns zur Autorität macht. — — — Erst die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts haben unter dem Einfluss *Calvins* die Begründung der Autorität aus dem Sachgehalt durch eine formale Begründung mit der Inspirationslehre zu ersetzen versucht» (Der christliche Glaube, Berlin 1940, s. 208). — 37) Det beror på en sammenblanding av vidt forskjellige ting når det i den seinere tid gjerne påståes at det ikke er noen prinsipiell forskjell mellom «kritisk» og konservativ teologi, for så vidt som også denne siste har opptatt et mer historisk bibelsyn, jfr. *Ivar P. Seierstads* oppgjør med disse påstander i Norsk Kirkeblad 1937, s. 574 ff., 1938 s. 52 ff., s. 81 ff., og T. T. K. 1939 s. 95 ff., s. 154 ff.

kjennelse det avgjørende.[38]) Det var da i første rekke den *økumeniske* bekjennelse (Apostolikum) det dreide seg om, og kampen om den er nok enda ikke avsluttet,[39]) men i dag er det likevel spørsmålene omkring den *lutherske* bekjennelse som mer og mer rykker i forgrunnen i evangelisk teologi. Som nevnt er en *ny teologisk og kirkelig situasjon* i emning, og det karakteristiske for den er just at reformasjonens problemer igjen blir mer levende og at dermed de *konfesjonelle motsetningene* på ny begynner å spille en avgjørende rolle. Samtidig med den nye interessen for Luther og den lutherske lære, som ble vakt særlig i forbindelse med reformasjonsjubileet i 1917 og siden har satt sitt preg på den teologiske debatt, har den reformerte verden fått en mektig teologisk talsmann i *Karl Barth.* Den mektige innflytelse som denne vår tids betydeligste teolog har øvd og fremdeles øver, beror ikke bare på hans rolle som den store teologiske og kirkelige vekker, men også på at han og hans mange tilhengere (også på luthersk område) meget energisk har fornyet den gamle *kalvinske kirkepolitikk* som tar sikte på å vinne lutheranerne for en kirkeunion med de reformerte på bekostning av den strengt lutherske bekjennelsestroskap.[40]) Dertil kommer at også den katolske kirke i de seinere år synes å utfolde en øket indre og ytre aktivitet, til dels i forbindelse med en eiendommelig bibelvekkelse. Dermed stilles lutherdommen i dag igjen klarere enn på lenge i en teologisk og kirkelig *tofrontstilling,* som i meget minner om stillingen fra reformasjonen og utover, men som samtidig kanskje byr på nye muligheter for en fruktbar meningsutveksling mellom konfesjonene.[41])

I denne situasjonen gjelder det først og fremst at *den lutherske kirke overalt slutter mer mannjevnt opp om sin bekjennelse* for å verge og fornye den ekte evangeliske arv, så den ikke ytterligere skal skyves til side hverken av katolisismen eller av en falsk protestantisme som har tapt mer eller mindre allerede av forbin-

38) Jfr. *Hallesbys* klassiske definisjon av den liberale teologi: — en teologi som stiller seg i et sådant forhold til Skriften at den ikke kan godta bekjennelsen. Se for øvrig hans dokumentsamling «Fra kirkestriden» (Kra. 1919). — 39) Jfr. *Em. Hirsch'* angrep på oppstandelsestroen: Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube (1940), sml. motskrift av *P. Althaus:* Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens (1940), og *Rud. Bultmanns* innlegg for en «Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung»: Offenbarung und Heilsgeschehen (1941) s. 27 ff., sml. *H. Sasses* motlegg i Luthertum 11—12 1942: Flucht vor dem Dogma. — 40) Se nærmere *Sv. Aalens* artikler om «Den tyske bekjennelseskirke» i Luth. Kirketid. 1938 nr. 20—22. Barthianernes kirkepolitikk betyr til sist at den barthske skoleteologi, utkrystallisert i den såkalte Barmenbekjennelse, søkes gjort til det egentlige grunnlag for den evangeliske kristendom, mens de gamle lutherske og reformerte bekjennelsene for så vidt som de differerer, bare skal gjelde som uttrykk for to forskjellige teologiske skoler (!), jfr. Barths egne erklæringer Kirchl. Dogm. I, 2 (1938) s. 177, 187, 929 ff., II, 1 (1940) s. 194 ff. og sml. *H. Sasses* oppgjør: Union und Bekenntnis (Bek. Kirche, hefte 41—42 München 1936). — 41) En ny tone i den konfesjonelle polemikk anslår fra katolsk side *Joseph Lortz:* Die Reformation in Deutschland I—II (jfr. Luth. Kirketid. 1942 s. 340 ff.).

delsen med den økumeniske arv (jfr. Karl Barths helning til *baptismen* i de siste år!).[42]) En gledelig følge av det oppgjør som alt er i gang mellom luthersk og barthiansk eller modern-reformert syn, er at f. eks. *nattverdspørsmålet* igjen har fått en aktualitet som det ikke har hatt på lenge, — et tegn på at den teologiske problematikk igjen rykker mer inn mot det evangeliske sentrum: spørsmålet om den personlige frelsestilegnelse.[43]) Lutherdommen av i dag har her en *veldig økumenisk oppgave,* nemlig å holde den evangeliske løsning på frelsesspørsmålet opp for hele kristenheten med sikte på å bringe også de andre kirkesamfunn tilbake til den ekte økumeniske linje som vi før har talt om. For denne oppgaven har den lutherske kirke også mer utvortes sett de beste forutsetninger, fordi den på en måte representerer en slags *via media,* en mellomveg mellom den katolske og anglikanske tradisjonalismes falske konservatisme og de reformerte og sekteriske samfunns like falske radikalisme. Og mon ikke nettopp *Nordens lutherske kirker* i dag har en historisk misjon når det gjelder å samle den lutherske kristenhet til vern om den bibelske og evangeliske kristendom slik som den lutherske reformasjon har gitt oss den? For øvrig har vi her nok av oppgaver i vårt eget land, for moderne reformert innflytelse har i de seinere år sammen med den modern-teologiske rasjonalisme ført til en uhyggelig kirkelig oppløsning også hos oss, og dertil kommer katolisismens økede aktivitet også i Norden.

Men dette betyr igjen at det må skje en *fordypelse og fornyelse* av det såkalte *økumeniske arbeid.* Dette kan ikke bestå i på mer eller mindre kunstig vis å utligne eller eliminere de konfesjonelle motsetninger, slik som den moderne økumenisme gjerne har villet, men må tvert om ta sikte på alvorlig selvbesinnelse og oppgjør mellom konfesjonene.[44]) Det store økumeniske framtidsspørsmål er ikke om det noensinne skal lykkes å «bygge bro» over motsetningene ved at alle parter firer noe på sine grunnsetninger. Den moderne kirkelige alliansepolitikk fører erfaringsmessig bare til ny forvirring og nye motsetninger, men avgjørende er her det rent prinsipielle: Er det så at *den gamle økumeniske arv sammen med*

42) Baptismen er i virkeligheten *konsekvensen* av den reformerte lære om nådemidlene, og Barth skal ha trukket denne konsekvens i sin muntlige undervisning fra ca. 1938. — 43) Jfr. Leiv Aalen: Nattverden i brennpunktet, Luth. Kirketid. 1942 s. 6 ff. — 44) Betegnende for det uholdbare i visse moderne økumeniske bestrebelser hittil er det at de til dels er blitt båret eller endog ledet av menn som etter sitt teologiske standpunkt knapt nok har stått på den økumeniske bekjennelses grunn, for ikke å tale om deres løse forhold til deres egen konfesjon! Bare Lausanne-bevegelsen tok alvorlig fatt på lærespørsmålet («Faith and Order»), og *Hermann Sasse,* som har skrevet den store tyske beretningen om Lausanne-konferansen 1927, ser det som førende lutheraner i dag som den avgjørende oppgave no: først å skape kirkelig samling innenfor lutherdommen og så å gjenoppta en alvorlig dogmatisk drøftelse konfesjonene imellom, jfr. «Hvad er luthersk kristendom?» s. 12.

den evangeliske lære om rettferdiggjørelsen av tro tilsammen utgjør selve det umistelige i vår kristne tro, da må spørsmålet bli om ikke også de andre kirkesamfunn før eller seinere vil åpne seg for det hele og fulle evangelium. Om det noensinne vil skje så lenge denne verden består, det står alene i Guds hånd, men skal det overhodet skje, da må det skje på den økumeniske linjen som den lutherske bekjennelse representerer. Det er det eneste virkelige håp for kirkens ytre enhet så sant det er evangeliet som er kirkens grunn![45])

45) Den «bekjennelse og erklæring» som bærer titelen «Kirkens grunn», er i første rekke et aktuelt *kirkepolitisk* dokument, som gir en konkret anvendelse av den lutherske bekjennelse i den nåværende situasjon, men kan ikke selv betraktes som kirkelig bekjennelse i egentlig forstand. En tilslutning til «Kirkens grunn» kan derfor heller ikke oppfattes som et fyllestgjørende uttrykk for en hel og full tilslutning til kirkens bekjennelse.

SALMETONE OG MENIGHETSSONG

UTGANGSPUNKT FOR EI ETTERRØKJING

Av Asbjørn Hernes.

Framhald.

IV.

Kor veik ein tradisjon «Kongl: Majsts. Hoff-Organist» hadde å byggje på, ser vi av det han fortel om at Kingos «Siunge-Koor» har han aldri havt for augo, men skrivi ned tonane som han hadde lært syngja dei i sin ungdom.[63]) Om Kingos Graduale som skulde vera rettesnor og handhjelp for deknane, fortel Breitendich at no er «Gradual-Bøgerne temmelig rare [ey at tale om at samme formedelst de mange Trykvildelser er meget iuefterrettelig]».[64])

Når Ludvig Holberg let Per Degn braute av at han «har synget i Kap med 10 Degne, som alle have Maat give sig tabt, thi jeg har taget Troen fra dem alle 10»,[65]) så ligg komikken i det store talet og at Per talar om å ta «Troen» frå dei andre istaden for å ta tonen frå dei. Men sjølve kappsongen var så velkjent og vanleg i 1720-åra at Holberg rekna det for sjølvsagt at heile komediepublikum «var med på notane». Han har og ein passus om melodiforma i Moralske Tanker som vanskeleg let seg forlika med tanken om unison kyrkjesong: «Hvad som jeg drister mig til frit at censurere, ere visse Melodier, som passer sig heller paa Springe-Danze end paa Kirkesang: Iligemaade dette, at man undertiden applicerer et og det samme Ord til en halv Snees og flere Differente Toner, da dog Ordet udi sig selv ingen Emphasin haver: Saaledes udi daglig Kirke-Sang: *Vi troe,* synges udi differente Toner lige længe paa den Particul *Vi,* som paa et halvt Vers, Hvorudover om een

63) Breitendicks Choral-Bog. Fortale. — 64) Same stad. — 65) Erasmus Montanus, act. 1 sc 4. Festutg. Kra. Kbh. 1922. Comedierne III s. 446. «Tage Troen fra» ɔ: syngja så dei andre kjem av. Denne tydinga er etter talevis i bygdene noko avvikande frå Carl Roos' tyding i merknadene same bandet s. 590. Sjå og Jeppe paa Bierget, act. I sc. 3 bd I s. 161. Samanlikn ovanfor s. 7.

efter 3 à 4 Tacters Sang af en Hendelse blev forhindret at continuere, havde han i al den Tiid intet sagt uten det ord *Vi*. Det var i mine Tanker rimeligere at applicere hvert Ord eller Stavelse til sin Tone: saaledes giorde de Gamle, og saadant er endnu brugeligt udi Recitativer, hvorudi Sangen vel bliver Sang, men nærme sig dog meere til Talen.»[66]) Spørsmålet er no elles om «Troen» har vori menighetssong eller ein liturgisk lekk i messa som fall på deknen.

Vi kan på nytt setja ei tidsgrense i emnet vårt med Kingos Salmebok og Graduale som inntil Breitendich ber ansvar og æra framfor nokon både for tekster og tonar. For toneval og melodiform får han vondord frå mange; typisk i sin strenge kritikk er Thomas Laub: «Det er *Kingo* som har den ære at være den første repræsentant for ødelæggelsen. I hans «åndelige sjungekor» [1674 og 1681] bruges for første gang verdslige melodier af den moderne slags til gudelige ord. I sin lange og velskrevne fortale gør han undskyldninger derfor, — man ser altså at det var noget uvant han havde foretaget sig, — og henviser til de gamle som havde gjort det samme med deres salmer. Forskellen var jo bare den at de havde taget deres toner fra kirkesangens nære slægtning, folkevisen; mens Kingo har taget sine fra selskabs- og dansevisen i den tids ukirkelige musik. Herhen hører alle hans melodier, måske lige med én undtagelse [den 10de i 2den part].»[67]) «Ser man i «åndelegt sjungekor» mest det nyes fremtrængen, så viser Kingos «Graduale» [1699] særlig det gamles ødelæggelse.»[68]) Men den rettvist strenge domen over Kingos kyrkjemusikalske kvalitet, er ikkje utan vidare fellande når det gjeld å samla lyden i unison song. Det er renessansens danseformer som hjelper salmetonane fram til symmetrisk periodebundi oppbyggjing.[69]) At dette er eit framsteg og ikkje eit forfallssymptom sett frå vår spesielle synsstad, fell klårt i augo.

Med miskunslaus konsekvens gjennomfører Kingo rytmisk einskap frå vers til vers i sine salmar. Og dette er nytt i dansk salmedikting. Som døme nemner vi første salmen i «Sjunge-Koor» [1674], «Rind nu op i JEsu Naun», der han alt i v. 3 l. 4 bryt sunt eit ord for å berga rytmen; det heiter «Af dit fulde Hiert' og Hu».[70]) Ja, i «Danmarks og Norges Kirkers forordnede Psalme-Bog» (1689) har han jamvel gjennomarbeidd dei eldre salmane og fått dei rytmisk

66) Ludv. Holberg: Samlede Skrifter. Kbh. 1934. Bd. XIV. Moralske Tanker 396. Dette er skrivi i 1744. Sjå og «Vi tro og trøste paa een Gud» i Tillæg til Ludv. M. Lindemans Koralbog. — 67) Thomas Laub: Musik og Kirke. Kbh. 1920, s. 124. — 68) Same skr. s. 125. Sjå og t. d. Catharinus Elling: Vore religiøse Folketoner. Oslo 1927, s. 14. — 69) Carl-Allan Moberg: «Koralboken som musikalisk Tidsspegel» i «Kyrkosångsförbundet» nr. 8 1941, s. 87. — 70) Thomas Kingo: Samlede Skrifter III. Kbh. 1939, s. 15.

i orden. At han medvete gjer eit nybrotsarbeid viser sjølve den typografiske utforming boka har fått: hans eigne salmar er sett opp med ei verseline i kvar prenta line, medan dei eldre salmane er sett opp som prosatekst slik ein finn det i alle eldre salmebøker.[71]) Kor stor skade for menighetssongen *dei* gjorde som vraka dette verket, er ikkje vandt å sjå. I den salmeboka som gjennom hundreåra fekk bera Kingos namn (1697), er alt ved det gamle, og det gamle er ille. «De gamle Salmebøger, hvis Indhold stammede fra Reformationens enfoldige Dage, var saa høist ufuldkomne, og nu skulde alle Salmene sættes i Orden, deres Fødder og Rim burde reguleres ordentligt. Og til Rim og Versefødder var Kingo netop den rette Mand. Han eftergiver sig selv aldrig en Tøddel af det formelle,» seier Hans Brix.[72]) Og Laub som så skarpt har kritisert Kingos musikk, let desse orda falla om hans innsats i dansk salmedikting: «Men det er først hos *Kingo* at den danske salmedigtning føres ind i den store poesi, den store stil.»[73])

V.

I Jølster fann Catharinus Elling ein tone sungi på «O Gud du est endnu saa rig», 12te verset av «Mit Hjerte hvi græmmer du dig»; men då han prøvde tonen paa første verset, synte det seg at det svara som: Goddag mann — økseskaft. Han siterer så med undring Hans Brix's fråsegn om Kingo som vi har gjevi att ovanfor, utan at han er klår over skilnaden mellom Kingos salmearbeid og «Kingos» salmebok. Difor fører hans argumentasjon forbi «Kingos» salmebok og Graduale og heilt attende til reformasjonstida:

«Det som her vedkommer os, er, hvorledes Forholdene laa an for Menighedssangen. Og naar man nu tager for sig et Tilfælde som det foreliggende — og det er NB! ingen Undtagelse, det er snarere Regelen — saa er det ikke uden en vis Bekymring man tænker paa hvorledes Sangen maa have lydt i vore Kirker i de Dage, hvor Kingo herskede, for ikke at gaa endnu længere tilbage d. v. s. hvorledes Kirkesangen har artet sig gjennem et Tidsrum af en tre Hundrede Aar.

Det skal jo ligefrem en ikke liden Kunst og Øvelse til, hvor Versemaalet ikke er nøiagtig ligedan fra Vers til Vers, at faa det til at passe — og endnu er det ikke gjort med det, at der er nøiagtig lige mange Stavelser, det gjælder ogsaa, at Ordakcenten nøiagtig falder sammen med Melodiakscenten — men naar vi tænker paa et Til-

71) Thomas Kingo: Samlede Skrifter IV. Kbh. 1941. — 72) Hans Brix i Danmarks Digtere, artikkelen om Kingo s. 47 sit. etter Elling: Vore religiøse Folketoner. Oslo 1927, s. 15. — 73) Thomas Laub: Musik og Kirke, s. 154.

fælde som ovennævnte Salme, som bestaar af 16 Vers, men hvor *ikke et eneste Vers* svarer nøiagtig til det første, som jo angiver Melodien, hvorefter alt skal reguleres, saa maa det have været en ganske besynderlig Sang. Jeg ser nu bort fra, at man kun undtagelsesvis havde Orgel. Man var altsaa henvist til at tage Tonen fra Klokkeren, som vel kun i de færreste Tilfælde forstod at lede Sangen saaledes, at Menigheden fik den rette Veiledning, bortset fra dem, og de var visselig ikke faa, som havde Trang til at gaa paa egen Haand og hævde en selvstændig [!] Opfatning. Og endda kunde det vel til Nød gaa an med de Salmer, som hørte til den faste Stok, de gjængseste Indgangs-, Høimesse- og Udgangssalmer. Men naar man tænker paa de Salmer, som kun blev brugt i Ny og Næ, og som ovenikjøbet ikke havde nogen egen Melodi, men skulde synges som den og den, og hvor det som Følge heraf var endnu vanskeligere at finde sig til Rette med Stavelsesantallet og faa det til at passe med Melodien, saa kan det ikke slaa feil, at der maa have hersket et Virvar, som vi ikke kan gjøre os noget Begreb om. Rørende er det jo at høre med hvilken Andagt de gamle taler om Sangen i Kirken før i Tiden. Nu, det var jo saa mange Indtryk og Følelser, som her smeltede sammen og hensatte Menigheden i en løftet, høitidelig Stemning. Dette er da Forklaringen til, at Sangen ogsaa fik sit eget Skjær. Det var nemlig Ordene som spilte Hovedrollen og som ved sit ærværdige Indhold tok Tanken fangen. Naar da enhver var optaget for sig og sad og sang for sig og havde sin fulde Hyre med at faa Text og Tone til at mødes, saa kunde man selvfølgelig ikke have Rede paa, hvorledes Sangen fortonede sig i det store og hele. Man havde faat sunget ud og var fornøiet. Vi som er vant til Landstad med dens som Regel mønstergyldige Forhold mellem Text og Tone, kan ikke gjøre os noget Begreb om hvilke Vanskeligheder de gamle Salmebøger har voldt Menighederne, og det netop der, hvor Gudstjenesten naar sit Høidepunkt, hvor Sjælen med sin Sang løfter sig til Herren, i Bøn, i Tak, i Paakaldelse.»[74])

Kingo sjølv seier det same i barokkprosa: «Men som dend poetiske Kunst ey paa de Tider (reformasjonstida) udi disse og andre Rigers Modersprok, vaar kommen til dend Art og Øvelse som nu, lood de gode Salige Mænd deres Riim løbe paa frj Haand, meere agtende Shetningen, end dend visse Maal og gefnløbende Samling udi Verset og Riimslutningen.»[75]) Knut Liestøl seier om norske vers at «hovudlina i framvoksteren er denne: fyrst vers med bokstavrim og fri versfylling, så folkevisa med enderim og fri versfylling, så dei

74) Catharinus Elling: Vore religiøse Folketoner, s. 15—16. — 75) Thomas Kingo: Samlede Skrifter IV 1941, s. 8 f.

nyare klassiske visemål med [eller utan] enderim og meir bundi versfylling [stavingsteljing].[76]) Det er på Kingos tid vi finn opptaket til versemål med bundi versfylling i dansk-norsk salmedikting,[77]) først med Landstads salmebok kjem det oss til nyttes i menighetssongen. Johan Brunsvand talar om ein nyvaknande sans for regelbundne vers — dei er det ikkje skrivi mange av etter reformasjonen — både fordi dei har ein «behageligere Klang og Lyd» og avdi orda der vert uttala som dei lyd i «alle Folkis Tale» og endeleg fordi «de i alle Vendinger eller Sange-Vers haffve lige mange Staffvelser og derfor ogsaa den samme Tone oc Melodi».[78]) Og Søren Poulsen gjev nøgje reglar for å innordna Stavingane under melodien for å hindra «en slem Confusion» av notar og ord.[79]) Men det er då dette *Hauge* enno strir med i sitt salmeboksarbeid når han prøver seg fram med «bindebuer» og «bæretegn»![80])

Salmane i Malmömessa (1528) — det første evangeliske liturgiskrift i kongerika — er omsette frå tysk og melodiane finn ein dels nedskrivi på prenta noteliner, dels finn ein dei i 1539 hos Wormordsen.[81]) Professor Erik Abrahamsen karakteriserer denne eldste salmesamlinga slik:

«Synderlig højt paa det metriske Omraade staar Digtekunsten paa hin Tid ikke. Et enkelt af Digtekunstens senere Principper synes dog at være under Opmarsch: det Arsis-tællende Princip. I Luthers Digtning er dette saa godt som gjennemført; derimod findes endnu Uregelmæssigheder i Stavelsestællingen. Ved Oversættelsen til Dansk er det samme Tilfældet. Arsis-Tællingen er saa nogenlunde gjennemført, hvorimod Stavelsesantallet i korresponderende Vers i højඩ Grad uoverensstemmende. Det er som oftest et langt større Antal Stavelser i den danske Salme end i den tyske Original. For at skaffe Plads til de nye Stavelser er enkelte Versefødder opløst i andre, indeholdende et større Antall *lette* Takttider, saaledes at ⏑ – bliver til ⏑ ⏑ – eller – ⏑ til – ⏑ ⏑·

Disse Uregelmæssigheder i Teksten og dens Oversættelse fremkalder tilsvarende i Melodien; det er imidlertid karakteristisk, at Indskydelsen af Toner, beregnet paa at skaffe Plads til de overkomplette Stavelser ikke altid sker i Overensstemmelse med de metriske Forhold, — nemlig ved at foretage en Deling [Opløsning] af de lette Takttider i mindre Takttider, men ogsaa ved at foretage en Deling [Opløsning] af de tunge Takttider; — baade Betoningen og Ubetoningen i Melodien kan altsaa tænkes delt.» Og professor

76) Knut Liestøl: Norske vers, i «Norsk Tidend» nr. 24, 1943. — 77) Oluf Holck: Norsk salmediktning i annen halvdel av det 17. aarhundre. Norvegia Sacra 1925, s. 46 ff., sjå særleg frå s. 83. — 78) Holck: Op. cit. s. 83—84. — 79) Holck: Op. cit. s. 85. — 80) Kristian Valkner: Landstads og Hauges Salmebøker. Norvegia Sacra 1932, s. 53. — 81) Erik Abrahamsen: Liturgisk Musik. Kbh. 1919, s. 67.

Abrahamsen som reknar dette for den lutherske salmetones klassiske tid, kvir seg ikkje for å halda fram: «Ingen af Delene er imidlertid af større æstetisk Værdi for os; Tiden selv var derimod vant til slige Grovheder.»[82])

«De gamla psalmernas främste uppgift hade varit att utgöra «ett populariserad kyrkligt symbolum» [J. Helander]. Därför betydde det mindre, om verserna voro knaggliga och orden otympliga, blott de gåvo uttryck åt det lutherska fromhetsliv, som fans på djupet av menighetens själ.»[83]) «Mange av vore eldste salmister var likefrem redde for at hensynene til rim, rytmer og melodi skulde få overtak over salmenes «høiviktige Materie».[84])

Skiftinga frå vers til vers kjem klårt fram om ein t. d. skanderer line fem vers for vers i «WOr Gud han er saa sterck en borg» etter omsettjinga i «Malmöbogen»;[85]) det tar seg slik ut:

v. 1. dieffuelen wor gamble fiende (9 stavingar)
v. 2. Spør du huo han er (5 »)
v. 3. Er verdsens første wred (6 »)
v. 4. tage de bort wort liff (6 »)

Sjølv eit hastigt gjennomsyn av dei danske reformasjonssalmane stadfester førsteinntrykket frå Luther-omsetjinga, og ein spør om det i det heile var råd å syngja dei unisont.

Det som Elling har teke fram,[86]) gjeld ikkje berre konflikten mellom dei gamle tekstene og munnleg traderte folketonar; vi finn same vansken om vi freistar salmetekstene på dei eldste noteprenta. Når ein øvd songar vil ha det største bry med å syngja salmane etter Jesperssøns Graduale (1573) — prøv t. d. alle versa av «Guds Søn er kommen aff Himmelen ned»,[87]) eller ta berre ei jamføring mellom dei to linone i v. 1 som skal syngjast på same melodistrofa i repetisjon — kor langt kan ein så tru at ein kyrkjelyd kom i unison samklang? Ja, når ingen finn det naudsynt å gjennomarbeida salmane rytmisk, og han som skal reformera den store «Wenighed met Ceremonier ock Sang»,[88]) utgjevaren av dette melodiverket, ikkje veit å nemna den vansken rytmerotet[89]) måtte

82) Abrahamsen op. cit. s. 67—68. — 83) Hilding Pleijel i Svenska Kyrkans Historia V 1935, s. 27. — 84) Francis Bull i Bull og Paasche: Litteraturhistorie II s. 189. — 85) Sitert etter Skaar: Norsk Salmehistorie I, s. 623, frå «Malmö-Salmebogen» 1533, jfr. Jesperssøns Graduale s. 388. — 86) Sjå ovanfor. — 87) Jesperssøns Graduale s. 14 (jfr. og «Juleverset» same stad, s. 53, og Kingos Graduale 1699, s. 17). 88) Jesperssøns Graduale s. II — meininga i sitatet går elles noko vidare på alle lyte og veilor i liturgisk bruk etter reformasjonen; sjå elles nedanfor. — 89) Dermed treng det ikkje verta urytmisk når denne teksten vart sungi. Like vel som ein prosaltekst kan ein songar med god rytmesans syngja slike vers i god rytme. Men det vert vel noko innfløkt rytme for samsong.

valda, men skyt skulda på «hine sersindige Sognedegne oc andre Kircketienere / som her vdi skyld findis at haffne»,[90]) vert ein i stor tvil om sansen for unison song var til.

I reformasjonshundreåret song kyrkjelyden med i liturgien; ikkje berre i salmane som tenderte mot symmetrisk strofeform, men og den latinske prosatekst til gregorianske melodiar, ja, visseleg og i det aller vanskelegaste: gregoriansk messe til danske tekster.[91])

Professor Abrahamsen har — trass alt — god tru om denne songen: «Det kan maaske have sin Vanskelighed for os at fatte, at Kirkefolket paa hin Tid virkelig skulde have besiddet en saa utpræget rytmisk Sans, som Udførelsen af disse Melodier kræver; men man maa her tænke paa, at det snarere er vor Tid, der er sløvet i den rytmiske Opfattelse — og det saavel for Salmemusikens som den almindelige Kunstmusiks Vedkommende — end hin Tid, der var særlig begavet i denne Henseende.»[92])

Men Poul Helgesen skriv alt i 1534: «Skulde det end samtykkes den menige hand til Villie, at noget skal synges paa Danske enten fore eller efter Messen, Messen aldeles uforvandlet, da skulle de skikkes dertil, som kvemme ere, baade af Røst og Kunst, paa det at christne Tempel skulde ikke have Skraal og Vraal for skikkelig og gudelig Sang og Kvædskab.»[93]) Handboka frå 1539 seier og: «Og sjunge sig ingen i Kirken uden de som vel kunde og en god Røst have, at vor hellige Lovsang ikke skal vendes om og synes at være galt og drukket Folks Vraal og Skrig; der os Gud naadeligen fore bevare.»[94])

Ja, Luther — som kanskje har havt meir av ank i seg for det musikalske i messa enn ein ved første augnekastet skulde tru[95]) — seier om gregoriansk song til morsmåls-tekster: «— — ich lass es gescheen, — aber laut nicht artig noch rechtschaffen»![96]) og då er det enno ikkje tale om menighetssong.

Er no og Poul Helgesen ein motstandar som kunde vera utgått på å finna feil og lyte på den evangeliske sida, og skulde Handboka

90) Jesperssøns Graduale s. VI. — 91) Abrahamsen: Op. cit. s. 24 f., merk særleg det han seier: «Selv om *cantus gregorianus* gennem sit Forfald er blevet simplificeret, idet helismerne er blevet kortere, Fraseringen og rimeligvis ogsaa Rytmen blevet nivelleret, og det altsaa i og for sig er blevet lettere for Menigmand at følge med, saa er den alligevel paa Grund af sin ametriske Bygning saa vanskelig for en større Menighed at synge, at en saadan Praksis maa have sin Rod meget længere tilbage i Tiden end Thomissøns Salmebog 1586; naar Teksterne til *cantus gregorianus* trykkes her, for at Menigmand kan synge med, er det derfor uden Tvivl den Kodificering af Skik og Brug, — —.» Sjå vidare s. 69 f., 100 og 102. — 92) Abrahamsen: Op. cit. s. 100. — 93) Sitert etter Abrahamsen: Op. cit. s. 70. — 94) Sitert etter Abrahamsen: Op. cit. s. 70. — 95) Sjå Abrahamsen: Op. cit. s. 52, brevsitat frå Luther dat. feria 5 post Martini 1524: «Missam vernaculam opto magis quam promito, quod impar sim huic operi, quod musicam simul et spiritum desiderat.» — 96) Sjå Abrahamsen: Op. cit. s. 50, «Wider die himlischen Propheten», 1524.

frå 1539 berre åtvara mot det som kunde koma til å henda, så synest Thomissøns ord frå 1569 vitna om den røynsla han har vunni «— — at mange omgaaes saa vel met Guds Ord / at de enten icke forstaa det / men læse eller siunge det wflitteligen met en forfengelig mundklammer: — —.»[97])

Meg synest mykje tyda på at reformatorane ikkje har plumpa opp i noko slags fullkomi tilstand i menighetssongen, men at dei har gjort eit vågsamt tiltak i ei vanskeleg sak. Korleis skulde og reformasjonen skapa fastleik og orden på eit så nytt område som menighetssongen, når all liturgisk tradisjon var i full oppløysing? «Det er et broget Billede denne Periode (1537—1555) fremviser; Uensartetheden præger den fra først til sidst. Gamle Missaler og Gradualer fra Papismens Dage lever i skøn Forening med danske Haandbøger og Salmebøger, — Messen er snart Dansk, snart Latin, snart begge Dele. *Romermessens* fornemme og lidenskabsløse Toner og Tekster veksler med den brede og kraftige Linie i de tysk-danske Salmer. Kirkens Tjenere faar en yderliggaaende liturgisk Frihed. Gudstjenesten kommer til at mangle Regelbundenhed og Ensartethed i de forskellige Kirker; Købstadskirker og Landsbykirker holder forskellig Messe. Intet Under, at Frederik den Anden begynder Rescriptet om Niels Jesperssøns Graduale: «Efterthi Wi forfare / at alleuegne her vdi Riget / sig begiffner stor Wenighed met Ceremonier och Sang / vdi Kircherne / saa vel vdi Kiøbstederne / som paa Landsbyerne / — —.»[98])

Reformasjonstida møter oss med tre hovudtypor av messa: 1) den latinsk-gregorianske (som Formula missæ 1523), 2) den tysk- (resp. dansk-) gregorianske (som Nürnberg-messa 1525—26) og 3) den tyske (resp. danske) salmemessa (som Deutsche Messe 1526); — i blandingsformer som skifter uavlateleg både lokalt og kronologisk.

I Danmark-Norge fylgjer utviklinga to hovudfár: 1. Lina frå Malmömessa 1528 — Salmebøkene 1529 og 1533 — Handboka 1535 — Wormordsens handbok 1539 — Hans Tansens salmebok 1553, 1556 og 1558 — Thomissøns salmebok 1569, 1586 osb. — ei dansk salmemesse, med alternative latinsk-gregorianske og dansk-gregorianske innslag av skiftande styrke, som vinn overtaket etter 1640 og vert einerådande med Ritualet frå 1685. 2. Lina frå Romarmessa gjennom Ordinansen 1537 til Jesperssøns Graduale 1573; — ei latinsk-gregoriansk messe, med alternative danske tekster, som tydeleg bukkar under etter siste utgåva av Jesperssøns Graduale

97) Thomissøns forord til salmeboka dat. Haffniæ 10. Augusti 1569. Her etter utg. frå 1628. — 98) Abrahamsen: Op. cit. s. 93 f. Jfr. Jesperssøns Graduale s. II.

1637. — Salmemessa er altså ikkje ei messe som vart fastsett i Malmö, som samla alle evangeliske om ei gudstenesteform, dei så hevda og stridde fram til eineherredøme frå 1685. For å ta med nokre drag av vaner og vedtak som kan kasta ljos over spørsmålet vårt, kan det vera verd å nemna:

Malmömessa er ei kodifisering av gudstenesteskikken i «christen Forsamlings Nærværelse» i Malmö, ei form som og Hans Tausen har nytta i København.[99]) Elles fanst det alt på den tid andre lokale messeformer.[100]) I Malmö har dei fått sin liturgi frå Haderslev og han er forma hovudsageleg etter Nürnbergmessa noko modifisert etter Deutsche Messe[101]) med alternative latinske innslag og sumt tilsett av lokalt opphav. Malmömessa har 8 (9) faste danske salmar, men alt utgåva i salmeboka frå 1533 fører inn alternative salmar til ombyte.[102]) Presten har fått mynde til å variera,[103]) det vert deknen som får bera skulda for ulikskap og rot![104]) «Malmömessen kan næppe siges at honorere det Mindstemaal af æstetiske Krav, man maa stille til en hvilken som helst Gudstjenesteordning.»[105]) Missale, graduale og salmebok er samla under eitt i Malmöboka,[106]) med Handboka frå 1535 får prestane eit slags missale. Her får deknen ei veldig oppgåve: i dei gregorianske messeavsnitt skal han tre i staden for koret. Handboka har sju danske salmar.[107]) Etter preika heiter det der: «Siden begynder presten paa predickestolen Nu er oss gud miscundelig [12 b]. Eller en anden psalm oc folkit forfölger psalmen til enden.»[108]) Der var det altså høve til alternering. No kjem og sekvensane inn att[109]) og folket song kanskje med både her og der som dei tykte det høvde seg.

Kyrkjeordinansen frå 1537 gjev eit godt inntrykk av kor lause ordningane var, — ikkje berre det som til då hadde broti seg fram i kamp og trass mot den papistiske messa, men og det som deretter fekk rett og rom i samsvar med ordinansen. «For det første skelnes der paa hin Tid altid mellem Hovedstads- (Købstads-) Kirker og Landskirker, og for det andet opstilles der ingen fuldt ud bindende Form for Liturgien; der gives tværtimod frit Spillerum for lokale Afvigelser, — —.»[110]) At messa etter ordinansen kunde syngjast på latin, kjem vi attende til. Men sjølv på dei store høgtidene der latinen hadde ein grunnfest posisjon enno i lange tider frametter, er ordinansen så liberal at det heiter: «Men her raader dog

99) Abrahamsen: Op. cit. s. 62 f. — 100) Same st. s. 62. — 101) Same st. s. 38—44. — 102) Same st. s. 63—71. — 103) Same st. s. 40. — 104) Jesperssøns Graduale s. III og VI. — 105) Abrahamsen: Op. cit. s. 67. — 106) Same st. s. 70. — 107) Same st. s. 71—74. — 108) Same st. s. 73. — 109) Same st. s. 71. — 110) Same st. s. 77.

Tjeneren for altsammen, naar han vil sjunge Latine eller Danske.»[111])

Messa som vi finn ho i Hans Tausens salmebok, har sterkt auka salmetal; alle ordinarieledd har han såleis i salmeform. Introitussalmen er fast, det er to alternative Kyrie-salmar (frå 1556 er det tre), to Gloria-salmar, en Alleluja-salme, ni sekvensar der ein skal syngja den fordanska teksta mellom kvart-andre eller kvart-tredje vers i sekvensen, tre Credo-salmar, Agnus Dei som dansk prosa og som salme, ein distribusjonssalme og ein kommunionssalme.[112]) Når vi her finn danske prosatekster til gregoriansk song, kan det vera høveleg å minna om: dei danske prosatekstene hadde fleire stavingar enn dei latinske,[113]) dertil kjem at aksentane ikkje fall rett,[114]) sjølv om ein kunde hjelpa seg med gjennomgangstonar til overskytande stavingar. Palladius forbyd deknane å syngja danske tekster til gregorianske tonar, same forbodet finn vi og i eit synodalvedtak frå 1540.[115]) Det var altså ikkje større orden enn at vi møter fleire forbod mot det som salmebøkene i utgåve etter utgåve viser oss var vanleg bruka. Dei vanskane som vi måtte venta, finn vi vitnemål om i forboda. Men desse vanskane vart sjølvsagt potensert i menighetssong, då lyden vanskeleg kunde syngja sjølv latinsk-gregoriansk prosa som har rytme, men ikkje takt.[116])

Thomissøns salmebok frå 1569 har hymner og sekvensar på latin og dansk og ei rik samling vanlege salmar. Så finn vi og der eit oversyn over messa. Det er ei dansk salmemesse Thomissøn møter oss med, men utgåva frå 1586 har eit tillegg med Credo, Sanctus, Gloria, sekvensar og hymner *på latin,* «alle dennem til Villie og Tjeneste, som endogsaa gerne sjunge med udi Kirkerne».[117]) At Thomissøn meir enn andre skulde vera *bindande* norm, sjølv om boka hans var autorisera, kunde vi knapt venta, men sitatet viser at dei i kyrkjelyden som ynskte å syngja med i noko av messa, hadde høve til det. Er det ikkje truleg at denne skikken har haldi seg fram mot år 1800?[118])

Hjå Thomissøn er Introitus-salmen heilt valfri, han har tre alternative Kyrie-salmar, ein Gloria-salme, sju Alleluja-salmar, fire Sekvensar med dansk omsetjing til å syngja mellom versa, ein Credo-salme, tre salmar føre preika, fritt salmeval etter preika, salmeval under nattverden og endeleg ein utgangssalme.[119])

Liliencron kallar denne messa eit «vereinfachtes Nachbild» og Abrahamsen held det for å vera ei undantaksmesse «der bekræfter

111) Same st. s. 80. — 112) Abrahamsen: Op. cit. s. 90—93. — 113) Same st. s. 68. — 114) Same st. s. 69. — 115) Same st. s. 70. — 116) Same st. s. 10. — 117) Same st. s. 102. — 118) Jfr. ovanfor s. 13 f. — 119) Abrahamsen: Op. cit. s. 104.

Regelen om den delvise Latiner-messe, Niels Jesperssøn foreskriver i sit Graduale». Men det er likevel «undantaksmessa» som slår igjennom og vert einerådande. Ritualet frå 1685 er «en formel Bekræftelse paa en reel Overgangsperiode i Tiden 1640—1685. I denne Periode har man i stedse stigende Omfang benyttet sig af den hos Thomissøn foreskrevne Salmemesse.»[120])

Den sigrande messeform som ritualet frå 1685 viser, fastset alle salmar til messebruk gjennom kyrkjeåret. Ho er utan gregoriansk song, som ritualet avviser frå messa sjølv på høgtidsdagane med orda: «Paa de tvende store Højtider messe Sogne-Præsten altid selv til Højmesse paa Dansk.»[121])

Det ser ut som om denne folkelege salmemessa ikkje har havt større godhug på høgste hald, styresmaktene sette mykje inn på at ein liturgi av høgare kunstnerleg kvalitet skulde vinna framgang, og den messa dei trådde mot, var den latinsk-gregorianske.

Den katolske messetradisjon som hadde haldi seg som den vanlege gudstjenestform, fekk med Kyrkjeordinansen 1537 ei avløysing som tok burt det reformasjonen held for uevangelisk, men som elles tok vare på all verdfull liturgisk arv frå mellomalderen. Dei katolske liturgiske bøkene var dei einaste som fanst til kyrkjebruk, og dei fann berre smått om senn avløysing. Wormordsens handbok viser i føreordet til dei, likeeins synoden i Kjøpenhamn 1540, ja, vi finn dei enno nemnt i brev frå Sjællandsbispen til bispen i Oslo og Hamar i 1580.[122]) Ein har ikkje funni noko spor etter at katolske messebøker var øydelagt før Jesperssøns Graduale kom i 1573, og denne boka gjev oss heile vår kyrkjemusikktradisjon fra mellomalderen med alle ålmenn-romerske og ser-gotiske karakteristika.[123])

Til å stetta dei krav ein slik liturgi sette til dei som skulde utføra messa, finn vi arbeidet for skulesongen omtala i fortalen til Wormordsens handbok[124]) og dei norske bispane trøystar seg enno i framlegget til kyrkjeordinans frå 1604 til hjelp frå denne kanten.[125]) Elles er det deknen som får ansvaret for det som liturgien kravde av koret.[126]) Palladius krev i «Formula visitationis provincialis» (1555): «An in summis tribus festis latine et in reliquis danice consuetas cantilenas cecineret — —,» ein synodalakt frå 1567 seier det same og i kongsbrev frå 14. november 1562 vert det kravd: «Thi bedi vi eder ingen degne at stede til noget Sogn uden at han kan læse og skrive og er saa skikkelig i Latine,

120) Abrahamsen: Op. cit. s. 137. — 121) Same st. s. 41. — 122) Same st. s. 86. — 123) Same st. s. 87 f. — 124) Same st. s. 88. — 125) Utkast til en norsk Kirkeordinants Efter Kong Christian IVs Befaling, forfattet av Norges Superintendenter i Aaret 1604. Den norske kirkes Mindeskrift. Chra. 1917, s. 55 f. — 126) Jfr. ovanfor s. 22.

at han ud i alle høie Fester kan sjunge al messen paa Latin —.»[127]) Til hjelp for deknen vert då Jesperssøns Graduale utarbeidd.

Etter Kyrkjeordinansen 1537 kunde ein syngja messa berre på latin[128]) og Jesperssøn viser i sin fortale at dette var vanleg i Kjøpenhamn.[129]) Palladius' Altarbok (1556 og seinare) held tradisjonen ved lag og med Jesperssøns Graduale får den evangelisk-gregorianske messa si klassiske utforming.

Den latinsk-gregorianske messa var ikkje berre til høgtidsbruk, Jesperssøn legg hovudvekta på den latinske forma.[130]) Her har nok kvar kyrkje etter evne trådd mot idealet, og idealet var ikkje salmemessa.

Slik var det og meint frå høgste hald; å missa embetet var ikkje for streng straff for den som ikkje sytte for at Jesperssøns Graduale var skaffa til vegar, det var høveleg løn om boka kom burt eller vart skadd. Ja, makt måtte det til for å trassa kongen som hadde bode at boka skulde smidast i jarnlekkje til deknestolen.[131]) Og alt dette skedde etter kongens program «til des ydermere endrectighed vdi Sang oc Ceremonier».[132])

Av framlegget til norsk kyrkjeordinans frå 1604, ser vi at dei norske bispane står samla i arbeidet for same ideal, — det er latinen som har primatet i messeordninga.[133])

Her møter vi då konge og kyrkjemenn i kamp mot forfallet, representert i den folkelege salmemessa frå 1528 til 1685. Menighetssongen i den lutherske salmesongs klassiske tid fann ikkje nåde for deira augo som har dokumentert seg som kvalifiserte autoritetar musikalsk og liturgisk.

Men enno ein ting tyder på at interessen slett ikkje var vendt til menighetssongen i denne tidbolken. Det er «at den flerstemmige Kirkemusik lige siden Christian III's Dage til Tiden omkring Christian IV's Død staar paa et berømmeligt høit Udviklingstrin og danner Relieff omkring hele Perioden —».[134]) Og Luther-forordet i Thomissøns salmebok talar karakteristisk ikkje om menighetssongen, men seier: «Oc vilde ieg gierne / at disse Sang kunde end oc sættis oc siungis paa fire Stemmer / paa det at Vngdommen [som dog skal vdi Musica oc andre rette gode Konster opdragis] maatte haffue nogit til at fordriffne hine forgifftige Boleuiser oc Kiødelige Sang met / oc saaledes faa Aarsag til at offergiffue dem oc skillie sig aff met dem.»[135]) Vi kjem attende til menighetssongen andsynes den fleirstemmige korsongen og vil her berre — ut over

127) Abrahamsen: Op. cit. s. 88 f. — 128) Same st. s. 84 f. — 129) Jesperssøns Graduale Bl. A (II). — 130) Han har 62 latinske Introtus og 17 danske; jfr. og latinske Alleluja med danske Alleluja-salmar som skal nyttast berre på landsbygdene. — 131) Abrahamsen: Op. cit. s. 113. — 132) Jesperssøns Graduale: titelbladet. — 133) Sjå: Utkast etc. s. 57 ff. — 134) Abrahamsen: Op. cit. s. 136. Jfr. Angul Hammerich: Musiken ved Christian den fjerdes Hof. Kbh. 1892. — 135) Sitert etter utg. frå 1628.

det at vi nemner spørsmålet — visa til den oppgåva den evangeliske salmediktinga hadde med å driva ut «forgiftige Boleuiser oc Kiødelig Sang» frå heimar og kvardag. Her er fleire ting å tenkja over, ikkje minst då kva rom og interesse korsongen kravde i tevling med menighetssongen.

Det spørs om det tilfanget vi har gjennomgått, viser noko meir enn ein menighetssong som ikkje held dei høgste mål, ja, som på sine stader var overlag skrøpeleg.

Dersom ikkje tvingande provføring ut frå eit rikare materiale kjem for dagen, kan det verta vanskeleg å halda fast tanken om ei klassisk tid for menighetssongen som fell i hop med den klassiske tida for luthersk koralform. Mykje tyder på at det er verd å prøva ein annan hypotese:

Salmetone og menighetssong steller opp eit estetisk problem: den unisone songen, som vel ein og annan kjenner vanskane ved, men som ikkje vert løyst før ut i det 19. hundreåret. Unison song der alle røyster gjev opp sin eigenart og forenklar sin individuelle rytme til vinning for velklang i tonefylde, er då ikkje — som vi har lett for å meina — eit elementært steg i musikkutviklinga, men det siste stadium vi har nådd fram til. Om vi steller opp mot kvarandre dei ymse kulturbolkar i musikken: gregoriansk song, polyfon, homofon og harmonisk sats, er kanskje det unisone vårt kulturelle karakteristikum. Det går mangeslungne vegar med vide utsyner over intervalrikdom og rytmisk spelande liv inn gjennom den kunstverd som heiter individuell song og som møter oss i dei høgst kultiverte oppskrifter av gregoriansk koral, — seinare tider forenklar dette, men finn nye vegar og jomfrueleg land for kjensle, fantasi og tanke i polyfoniens spel og spaning mellom sjølvhevdande røyster, — rikdomen vert atter søkt og funni i andre leider gjennom harmonibrytningane i homofon og harmonisk sats, — nye tider vil truleg renna som er ukjente med velden i vår unisone klangkjensle og vil tykkjast at det einfelde i notebiletet verkar armodsleg. Vi skal ikkje hovmoda oss mot farne kulturbolkar, men heller ikkje slå augo ned andsynes fortida.

Slik synest konklusjonane forma seg av det tilfanget vi har leita i hop; men i kjensla av den sparsame materie er det all grunn til å halda slutningane opne for prøving. Å ettergå hypotesen liturgisk i reformasjonens heimland, vil mest naturleg vera ei sak for dei som der arbeider med liturgikken. Oss vil det høva best å avgrensa vårt studium til i sluttmål å røyna tankane i møte med den ålmenne kyrkjemusikksoga, med di vi likevel tar med dei ting som elles høveleg byd seg fram. Dermed vil det prinsipielle stå i reinare ljos og kanskje kjem praktiske einskildting klårare fram i dagen.

BEGREPENE «PRAYTES» OG «PARRHESIA»
I DET NYE TESTAMENTE

Av Torbj. Riise-Hanssen.

Som litterær figur, i likhet med *praÿtes* og *epieikeia,* saktmodighet og mildhet (2 Kor 10, 1), eller *parrhesia* og *kavchema,* frimodighet og stolthet (Hebr 3, 6), forekommer ikke i Det nye testamente *praÿtes* og *parrhesia,* saktmodighet og frimodighet, ved siden av hverandre. Likevel har det sin interesse å få klarlagt hvert av de to begrepene og å konfrontere dem med hverandre. De er nemlig ikke disparate størrelser som *eros* og *agape,* men springer, merkelig nok, begge ut fra den samme kristelige grunn, og skal begge virkeliggjøres av en og samme kristne personlighet. De er også alltid aktuelle, særlig i krevende og tunge kirketider.

*

Mens den språklige opprinnelse til vårt «saktmodighet» er noenlunde gjennomsiktig, — for så vidt vi alt før eller ved reformasjonens bibeloversettelse har overtatt glosen fra det middelnedertyske adjektiv sâchte, sanfte (eg. soft) og substantivet Sanftmut, — er *den etymologiske opprinnelse* til det nytestamentlige *praÿtes* så dunkel at vi her må la spørsmålet om den ligge. Vi konstaterer bare at det nytestamentlige *praÿs* er sideform til det klassisk greske adjektiv *praós* som betyr mild, linn og tam, og substantivet *praótes* betyr mildhet.

I den profane litteratur er *praótes* sjelden uttrykk for den tålsomme holdning, i så tilfelle er det et uttrykk bare for den resignerte likegyldighet. Derimot er den nådige og milde handling ofte karakterisert ved glosen. I *den bibelsk-gammeltestamentlige språkbruk* er det omvendt. Her finner vi begrepet sjeldent (kfr. Sak 9, 9) eller aldri som uttrykk for den ovenfra vennlige, gode handling, men derimot som betegnelse for den holdning som — nedenfra sett — finner seg i overgrep og tåler urett. For i LXX svarer *praÿs* til de to hebraiske ordene *ʿānāw* og *ʿāni.* Av disse er *ʿānāw* det egentlige ordet for praÿs (Num 12, 3; Salm. 37, 11 m. fl.) idet *ʿāni*

oftest er oversatt med *ptochos* (Jes 66, 2, kfr. 61, 1, hvor T. M. riktignok har *ʿānāw*, men hvor bl. a. Frøvig antar at LXX og derfor også Matt 11, 5 har hatt en tekst med *ʿāni*)[1]), og bare i Job 24, 4; Jes 26, 6 og Sak 9, 9 er gjengitt med *praýs*.[2])

I *den bibelsk-nytestamentlige språkbruk* finner vi substantivet *praýtes* anvendt elleve ganger, aldri skrevet *praótes*, og én gang den enestående sideformen *praypathia*. Adjektivet *praýs* (aldri *praós)* forekommer fire ganger og det så å si utelukkende i maskulinum, idet femininum aldri finnes og nøytrum bare i 1 Pet 3, 4. Enskjønt det kan være tvil om enkelte nyanser, hersker det en gjennomgående eksegetisk overensstemmelse om betydningen av begrepet. I nærværende studie sløyfer vi vår detaljeksegetiske bearbeidelse av de enkelte steder hvor begrepet forekommer, og går umiddelbart over til en *sammenfattende oversikt* over dets anvendelse i N. T.

I *evangelielitteraturen* finner vi at den sterkt G. T.-pregete Matteus er den eneste som nytter begrepet, dog ikke som substantiv, men som adjektiv. I 5, 5 og 21, 5 er *praýs* brukt alene, i 11, 29 sammen med *tapeinos*. På det første stedet er glosen anvendt for å betegne de samme menneskene som Jesus ellers taler til i bergprekenen. På de to øvrige stedene er det nyttet for å gi et bilde av Jesus, den ene gangen som en selvbetegnelse (11, 29), og den andre gangen (21, 5) som en karakteristikk ved evangelisten som siterer Sak 9, 9 fritt etter T. M. og LXX.

Av de øvrige nytestamentlige forfattere har hverken *Hebreerbrevets* eller *Judasbrevets autorer* benyttet seg av *praýtes*. *Jakob* derimot nytter *praýtes* to ganger. Den ene gangen alene (1, 21), den andre gangen sammen med *sophia* (3, 13). På første sted tjener glosen til, som motsetning til *kakia*, å vise hvilken innstilling de kristne skal ha som Ordets hørere. På det andre stedet anvendes glosen i forbindelse med en advarsel til «de vise og forstandige». Skjønt *Peter* så å si har den begrepsmessige analyse av *praýtes*, der han karakteriserer vår Herre som den som ikke gjorde synd,

1) Kommentar til Matteusevangeliet, s. 179.

2) Det er dem som setter likhetstegn mellom *ʿānāw* og *ʿāni* idet det ikke skal være noen saklig forskjell mellom dem, men bare at det siste ordet (for begges vedkommende i flertallsformen) er en bekvemmere sideform til det første. For ingen av glosene betegner noensinne dem som er ovenpå i livets situasjoner, men alltid de maktløse lidende, underlegne (Hupfeld). Andre derimot mener å måtte konstatere blant annet den forskjell at *ʿāni*, av anah = være nedbøyd, er den passive form som skal betegne den som befinner seg i den tilstand å være bøyd under overmakten, med andre ord den elendige, fattige (Ex 22, 25; Salm 25, 16—22 m. f.), og *ʿānāw* den aktive form som skal gi uttrykk for den som bøyer seg stille for overmakten, med andre ord den ydmyke, saktmodige (Salm 69, 33; Prov 14, 21; Jes 29, 19) (Delitzsch m. fl.). I begge tilfelle er ordene dekning for en maktesløs holdning som dog ikke utelukkende er bestemt ut fra sosiale misforhold og personlig evneløshet til å klare opp i sakene. Helt avgjort har situasjonen et religiøst sikte idet både *ʿānāwim*, de saktmodige (*praeis* Salm 37, 11; kfr. Matt 5, 5) og *ʿānyyim*, de fattige, elendige (*ptochoi*, Jes 57, 15; kfr. Matt 5, 3) begge er slike som, idet de må gi seg, dog ikke resignerer, men overgir sin sak til Gud og stoler på hans inngrep og håper på hans hjelp ved den endelige frelsesåpenbaring (kfr. Salm 10, 17; 22, 27 osv.; Frøvig m. fl.).

og i hvis munn det ikke ble funnet svik, og som ikke skjelte igjen når han ble skjelt ut, ikke truet når han led, men overlot det til ham som dømmer rettferdig (i 2, 22—23), anvender han ikke begrepet i denne forbindelsen, men først i kap. 3 hvor han i v. 4 bruker adjektivet *praýs* sammen med *hesychios,* og i v. 15 substantivet *praýtes* sammen med *phobos.* Begge stedene angår det forholdet til medmennesker som stiller krav til en. I første tilfelle gjelder det hustruenes holdning overfor deres ektemenn, hva enten disse er troende eller ikke. I det andre høvet angår det forholdet til dem som krever de kristne til regnskap for deres tro, hvem det så enn er.

Den som hyppigst anvender glosen *praýtes* og de dermed beslektede ord, er *Paulus.* Mens Matteus bare nytter *praýs,* og Peter både adjektiv og substantiv, bruker Paulus, i likhet med Jakob, bare substantiv. Han har riktignok sideformen *praypathia.* Det hele i et antall av ni ganger.

I de to eldste brevene fra Paulus' hånd (1. og 2. Tess.brev) forekommer ikke begrepet. Derimot nytter han det i det noen år deretter følgende Galaterbrev. I 5, 23 regner han begrepet opp blant Åndens frukter, og i 6, 1 skal det tjene ti lå vise i hvilken ånd en skal hjelpe en synder til rette. I Romerbrevet, som kommer etter Korintierbrevene, nytter han ikke omhandlede begrep, heller ikke i Filippierbrevet. I motsetning hertil inneholder 1. og 2. Kor glosen. I 1 Kor 4, 21 er det et sinnelag han selv eventuelt skal komme til korintierne med, og i 2 Kor 10, 1 bruker han *praýtes* for å vise i hvilken kraft eller på hvilket grunnlag han formaner de samme grekere. Av de deretter følgende fangenskapsbrevene finnes det ikke i privatbrevet til Filemon, men både i Kolosser- og Efeserbrevene. I Kol 3, 12 og Ef 4, 2 nevner han begrepet blant de dyder de kristne skal iføre seg. I de yngste av alle Paulus-brevene, pastoralbrevene, finner vi omhandlede begrep i alle tre: I 1 Tim 6, 11, hvor han nytter den helt enestående glose *praypathia,* av *praýs* og *pascho,* er det blant de dyder som brevmottakeren skal jage etter, i 2 Tim 2, 25 blant de egenskaper en menighetsforstander må være i besiddelse av. I Tit 3, 2 skal kreterne minnes om å vise saktmodighet mot alle mennesker.

Som paulinsk begrep forekommer *praýtes* anvendt alene bare i Gal 6, 1 og 2 Tim 2, 25. Som regel finner vi det i en kortere eller lengere rekke av etiske begreper. Av fjernereliggende begreper finner vi det sammen med *pistis* og *enkrateia* (Gal 5, 23); av nærmereliggende sammen med ord som ydmykhet (*tapeinophrosyne,* Ef 4, 2 og Kol 3, 12), langmodighet (*makrothymia,* Kol 3, 12), godhet (*chrestotes,* Kol 3, 12 og Gal 5, 23), mildhet (*epieikeia,* 2 Kor 10, 1, *epieikes,* Tit 3, 2) og kjærlighet (*agape,* 1 Kor. 4, 21). Av de nærmereliggende begreper er *epieikeia* — et sinn som er mildt i handling, føyelig, det som ligger *praýtes* nærmest (kfr. Fil 4, 5 hvor norsk oversettelse setter *epieikeia* lik saktmodighet).

Det kvalitative og kvantitative moment i *praÿtes* understreker Paulus et par ganger ved å stille πᾶς foran (Ef 4, 2 og 2 Tim 2, 25).[3])

Forsøker vi så å gi en *samlet oversikt over de forhold* hvor vi i N. T. finner adjektivet *praÿs* og substantivene *praÿtes* og *praypathia* anvendt, finner vi følgende:

Ordene er ikke pasjonsbegreper i den forstand at de, i likhet med tålmodighet, skulde gi uttrykk for den måten kristne mennesker tar smerten og lidelsen på. De er heller ikke religiøse begreper på det vis at de, lik troen, skulde gi uttrykk for gudsforholdet. Meget mer er *praÿtes* et etisk begrep som naturligvis ikke er blottet for religiøs begrunnelse. Det tjener nemlig som uttrykk for en sjelelig innstilling som både er karakteristikon for en bestemt personlig helhetsholdning (kfr. Matt 11, 29) og kjennetegner et mer situasjonsbestemt forhold overfor andre mennesker (kfr. Ef 4, 2 med flere). Som synonymer kan vi nevne ydmykhet og beskjedenhet, og som motsetning de menneskelige udyder som stridslyst, hissighet, misunnelse osv. (kfr. Tit 3, 2).

Som *eksistensiell holdning* finner vi kravet om *praÿtes* reist i så å si alle de forhold et kristenmenneske kan komme opp i i relasjon til sine medmennesker:

a) Når det gjelder *praÿtes* som uttrykk for den aktive innstilling overfor medmennesker, *mildhet* i handling, finner vi dette kravet framholdt i forbindelse med den hjelp som skal ytes syndere. De «åndelige» skal ikke ta avstand fra en slik en, ikke hovere over vedkommende, men tåle det slag mot menighetens anseelse som et fall i synd betyr, og dernest hjelpe vedkommende til rette. Dog ikke på en kaldt irettesettende, ydmykende og nedlatende måte, men med en dempet tone og i en mild ånd (Gal 6, 1). Når det gjelder de kristnes handlingsmettede, alminnelige ferd i menigheten, og ellers, er det også nødvendig at den ikke skjer på en støtende, samfunnsoppløsende måte, men skjer tvangfritt, hensynsfullt og mildt, verdig det kall som de er kalt med (Ef 4, 2).

b) Når det gjelder *praÿtes* som uttrykk for den passive, defensive innstilling overfor medmennesker, *saktmodighet* i holdning, finner vi kravet framholdt i forbindelse med helingen av det brutte fellesskap. Skal ikke menighetslivet oppløses på grunn av manglende evne til å tilgi, er ikke bare ydmykhet overfor Gud nødvendig, men også saktmodighet overfor hverandre, så en tåler at det går galt av og til, og får sitt retthaveriske hjerte til å forlate og tilgi

3) I *den etterapostoliske tids litterære nedslag* møter vi det begrep vi drøfter bare i *Didache* (15, 1), hvor *praÿtes* er blant de egenskaper man krever av en embetsmann i menigheten, og hos *Ignatios*, som i brevet til efeserne (10, 2) oppfordrer til å være *praÿs* overfor motstandere. I brevet til trallianerne (3, 2) nevner han *praÿtes* som en særlig egenskap hos en biskop, samtidig som han noe seinere i samme brevet (4, 2) hevder at djevelen blir drevet bort ved *praÿtes*.

Om enn våre kilder fra den tid lite behandler begrepet *praÿtes*, så tyder dog på den ene siden den misjonerende kraft i de oldkristnes ferd, og på den andre siden de mange martyrier på at de første kristne var milde i handling og saktmodige i holdning.

(Kol 3, 12). Denne innstillingen gjelder som et spesielt krav til en «Herrens tjener». Ikke minst i dennes forkynnerarbeid, især når det drives apologi, må han kunne tåle å bli sagt imot uten å fare opp i irritert arroganse, men stille utføre sitt forsvar i sagtmodighet (2 Tim 2, 25). Som menighetsforstanderen er saktmodig overfor de uvitende, skal overhodet alle kristne mennesker være det overfor øvrigheten — ja, alle mennesker. En samfunnsånd som for de underordnede er like langt fra anarkistisk opprørslyst og servil øyentjeneste, og for de overordnede er like langt fra tyrannisk diktaturpress og hoven neglisjering, som den er fylt med villighet til på den ene side å lyde og på den annen side å tjene i alle sosiale forhold fordi de er av Gud (Rom 13, 1) og skal fylles med hans ånd (Tit 3, 2). Kreves man til regnskap for sin tro, skal dette avlegges med saktmodighet idet man avstår fra respektløs framferd og heller ikke blir for ivrig, men opptrer saklig og med verdighet (1 Pet 3, 15). I det hele skal den kristnes ferd, foruten å være fylt med mildhet, også være preget av saktmodighet, så man ikke er aktivt opptatt med rykter og sladder, men lever et stille liv som fylles med innhold fra Guds ord (Jak 1, 21). Den «visdom» som således er vunnet ved hørsomhet overfor Guds ord, skal ikke den kristne hovere over å eie, men idet han frykter Herren, søke å praktisere denne livskunsten ved en godgjørende ferd (Jak 3, 13).

c) Vi kommer så over til de steder hvor det er vanskeligere enn på de ovennevnte punkter å avgjøre hvorvidt man står ved den ene eller den andre betydningen av *praýtes: mildhet og/eller saktmodighet.* I 1 Kor 4, 21 er begrepet uttrykk for den ånd hvormed en visitator, in casu Paulus, venter, ja, helst ønsker å komme til en menighet. På den ene siden må han kunne tåle at tilstanden ikke er som den skal være, og på den andre siden må han fare varlig fram når han skal rettlede. Han må være mild og saktmodig på én og samme tid. Et slikt sinn er dog ikke bare noe for apostler og menighetsforstandere, men for ethvert «Guds menneske». Som sådant skal man jage etter mildhet og saktmodighet idet man tåler urett av alle slag og med iver og tillit til Gud søker å eie og virkeliggjøre det kristne høysinn (1 Tim 6, 11). Særlig blir dette også framholdt overfor de kristne hustruer, som på den ene siden ikke skal slå seg vrange om det ikke går som de ønsker, og heller ikke på den andre siden søke å vinne mannen ved ytre midler. De skal enno mindre resignere, men overgi alt i Guds hånd og søke å vinne mannen både for dem selv og deres tro ved saktmodig å gi etter og mildt fremme en kristen atmosfære i heimen (1 Pet 3, 4).

Som sjelelig *helhetsholdning* finner vi *praýtes* bare anvendt i Matteusevangeliet. I den parallellismus av makarismer som Jesus innleder sin bergpreken med, finner vi at han også priser *ʰoi praeis* salig (5, 5). Her er *praeis* en gjengivelse av Salme 37, 11's *ʿānāwîm*, som er de fromme som overfor urettferdig medfart hverken setter

seg til motverge eller gir opp i håpløshet, men stille tåler uretten idet de bøyer seg for Guds styrelse og venter på hans time til forløsning (kfr. v. 39). I videre tilknytning til gammeltestamentlig tankegang og språkbruk karakteriserer Jesus seg selv som *praÿs* i 11, 29. Han vil dermed ha sagt at han er overbærende og mild mot dem som lar seg lede av ham, og at de derfor trygt kan komme til ham som ikke som de skriftlærde, er hard og ubønnhørlig. Denne forståelsen av Jesus blir ytterligere understreket av evangelistens betegnelse av Jesus ved inntoget i Jerusalem, der han med et sitat fra Sak 9, 9, også kaller ham *praÿs* (21, 5). Han er den milde og saktmodige som på den ene siden ikke tyranniserer sine folk, men vennlig leder dem, og på den andre siden hverken resignerer overfor motstanden eller styrter selvsikkert fram, men går fram i lydighet mot Guds vilje og i tillit til hans nådige hjelp.

Hvor dypt dette bilde av Jesus har slått ned i apostlenes bevissthet, framgår bl. a. av at når Paulus er nødt til å formane korintierne, søker han ikke formaningens forpliktende kraft hos seg selv eller andre, men i Kristi mildhet *(epieikeia)* og saktmodighet (*praÿtes,* 2 Kor 10, 1).

Videre å vise hvordan de første kristne var preget av sin Herre som saktmodige og milde, vil i denne forbindelsen føre for vidt. Vi vil bare nevne Acta 2, 42, hvor vi leser om de første kristne at de holdt trolig fast bl. a. ved «samfunnet». At det hele siden gikk sin delvise oppløsning i møte, skyldes mange faktorer. Kanskje ikke minst at et så samfunnsstiftende moment som *praÿtes* ble oversett og ringeaktet.

*

Mens den språklige opprinnelse til *praÿtes* er dunkel, er det *etymologiske opphavet* til *parrhesia* klart. Denne glosen har nemlig sitt utspring i sammenstillingen av *pan* = alt og *rhesis* = tale. Grunntydningen er derfor alltale, det å si alt (Moe m. fl.). En tale som på den ene siden intet skjuler for tilhørerne, og på den andre siden heller ikke frykter for dem.

I den *bibelsk-gammeltestamentlige språkbruk* støter vi sjelden på substantivet *parrhesia* eller verbet *parrhesiazesthai.* I Ordspr 1, 20 f. eks. er *parrhesian age* oversettelse for det hebraiske *nātan qol* = rope høyt, og i 13, 5 er *ʰexei parrhesian* satt lik *ḥāfer* = å vise seg offentlig. Dessuten forekommer substantivet i Lev 26, 13 og Job 27, 10. Verbet er bl. a. nyttet i Job 22, 26 for *hitʿanneg* = løfte åsynet, dvs. ha frimodighet. Sml. Ordspr 20, 9; Salm 9, 1 og 12, 6.

Som i den profane litteraturen finner vi i den *gammeltestamentlige* språkbruk en hyppig anvendelse av *parrhesia* og *parrhesiazesthai.* Dog ikke på en entydig måte. Betydningen av *parrhesia* svinger mellom åpen og fryktløs tale, alt etter som vekten er lagt enten på sannheten eller fryktløsheten. Legges vekten på dette at

intet skjules, står vi ved betydningen: *ufordekt, åpenhjertet tale*, fritalenhet, åpenhjertethet (kfr. Mark 8, 32; Acta 2, 29). Idet intet skjules hverken i en mindre eller større krets, har man derav også fått betydningen *offentlighet* (kfr. Joh 7, 4 og 26). Legges vekten på dette at man hverken skjuler eller frykter noe, står man ved betydningen: *uforferdet, åpenhjertet tale, frimodighet* (kfr. Acta 4, 13). Vårt frimodighet har vi i likhet med «saktmodighet», overtatt gjennom reformasjonens bibeloversettelse fra det middelnedertyske adj. vrîmodich, freimütig, og subst. Freimütigkeit.

Skjønt *parrhesia* ikke er brukt på en entydig måte i N. T., men i alle dets betydningsnyanser, er det en viss eksegetisk konsens mellom fortolkerne, om det enn kan være dissens om nyansene. I nærværende studie sløyfer vi vår detaljeksegetiske gjennomgåelse av de enkelte steder hvor begrepet forekommer, og går direkte over til en *sammenfattende oversikt* over dets anvendelse i N. T.

Ser vi på den med Acta utvidede *synoptiske* litteratur, finner vi at hverken Matteus eller Lukas, som evangelist, nytter substantivet *parrhesia* eller verbet *parrhesiazesthai*. Markus derimot bruker substantivet, men aldri verbet. I Acta anvender Lukas både substantivet og verbet. *Parrhesia* er med på å gi Acta dets særpreg.

Utenom Acta 4, 13, hvor *parrhesia* står absolutt, støter vi bare på en adverbiell anvendelse av substantivet. Ved preposisjonen ἐν i Acta 9, 27 og 28 og partisipialkonstruksjonen i 14, 3, gis det uttrykk både for frimodighetens gjenstand og grunn. I Acta 4, 29 og 28, 31 understrekes det kvalitative moment i omhandlede begrep ved tilføyelsen av πᾶσα. De betydningsnyanser vi støter på i denne litteraturen, samler vi, i likhet med de andre forfatteroversikter, i et samlet resymé til slutt.

Ser vi *Johannes-litteraturen* under ett, legger vi merke til at det nyttes bare substantivet, og det utelukkende i evangeliet og i første brevet, ikke i de to øvrige brevene eller Apokalypsen, merkelig nok. Utenfor første brevet, hvor *parrhesia* er nyttet absolutt og for øvrig er et av de begrepene som gir nevnte brev dets særpreg, er begrepet utelukkende anvendt adverbialt. Sammenliknet med Lukas synes Johannes å nytte *parrhesia* oftere i betydningen: åpen tale, enn denne, som meget mer bruker begrepet om den åpne, fryktløse ferd, frimodighet. Grunnen ligger vel bl. a. i at Lukas er travelt opptatt med å tegne apostlenes modige opptreden, mens Johannes mer viser oss visdomslæreren Jesus som blottlegger sine tanker.

Regner vi ikke med *Paulus'* frimodighet, slik som Lukas tegner den for oss i Acta, og holder oss bare til hvordan Paulus selv anvender begrepet, støter vi på verbet *parrhesiazesthai* allerede i hans eldste brev, 1 Tess 2, 2. Av de fire hovedbrevene, Rom, 1 og 2 Kor samt Gal er det utelukkende og først i 2 Kor (3, 12 og 7, 4) vi stilles overfor glosen. I fangenskapsbrevene møter vi *parrhesia* allerede i det eldste (?), Filippierbrevet (1, 20). Videre i Kolosserne 2, 15, i Filemonbrevet (v. 8) og i Efeserne 3, 12 og 6, 19

(substantivet) og 6, 20 (verbet). I pastoralbrevene forekommer omhandlede begrep bare i 1 Tim (3, 13). I de øvrige pastoralbrevene, 2 Tim og Tit, liksom i 2 Tess, nytter ikke apostelen begrepet.

Noe av det som karakteriserer det egenartede *Hebreerbrevet*, er dets anvendelse av begrepet *parrhesia* (3, 6; 4, 16; 10, 19; 10, 35). Konteksten på hvert av de fire stedene taler utvetydig for at vi her, i likhet med 1 Joh, har å gjøre med betydningen uforferdet, modig holdning, frimodighet. I 3, 6 og 10, 35 står begrepet som uttrykk for den kristnes alminnelige frimodighet som helhet. I 4, 16 og 10, 19 som betegnelse for den fryktløse og trygge innstilling den kristne kan ha overfor Gud.

*

Idet vi no går over til å gi en *samlet oversikt* over *parrhesia* i N. T., stanser vi først ved *den formelle bestemmelse* av begrepet: Av N. T.s 27 skrifter er verbal- eller substantivformen anvendt i omtrent nøyaktig halvparten dvs. 13, *parrhesiazesthai* 9 og *parrhesia* 31 ganger.

Mens Matteus, Jakob og Judas, ja, endog Peter, som i Acta opptrer med stor *parrhesia,* i sitt forfatterskap ikke nytter nevnte begrep, blir glosen sparsomt anvendt av Markus (substantivet én gang) og Hebreerbrevets forfatter (substantivet fire ganger). Ofte finner Lukas bruk for den (dog ikke i evangeliet, men i Acta, hvor han har verbet syv ganger og substantivet fem ganger). Likeså Johannes (substantivet tretten ganger hvorav fire i første brev) og Paulus (substantivet åtte ganger og verbet to ganger).

Slik *parrhesia* er brukt i N. T., er det vanskelig å avgjøre på en diskusjonsfri måte når man står ved den ene eller den andre betydningen av glosen. Ofte glir betydningsnyansene også over i hverandre. Vårt resultat er imidlertid dette:

1. De betydninger som ligger nærmest den opprinnelige subjektive mening: den *ufordekte,* åpne tale.

a) Åpen, fri tale, der som sin motsetning har den hemmelighetsfulle tale, *paroimia* (Mark 8, 32; Acta 2, 29; 13, 46), *parrhesiazesthai* (28, 31; Joh 7, 13 og 26; 10, 24; 11, 14; 16, 25 og 29; 18, 20; Ef 6, 20).

b) Åpen ferd, motsatt: tilslørende, hemmelighetsfull opptreden (2 Kor 3, 12).

c) Offentlighet, der som sin motsetning har den private, engere krets eller den helt skjulte tilværelse (Joh 7, 4; 11, 54; Kol 2, 15).

2. De betydninger som ligger nærmest meningen: *uforferdet,* åpen tale.

a) Åpen og frimodig tale på en og samme gang i motsetning til hemmelighetsfull og fryktsom ordføring (Acta 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26 og vel også 2 Kor 7, 4. Alle steder er verbet *parrhesiazesthai* nyttet).

b) Åpen og frimodig og offentlig tale på samme tid, motsatt:

tilsløret og redd og privat tale (Acta 9, 27 og 28 hvor verbalformen er nyttet. Muligens bør man også regne Joh 18, 20 med her).

c) Uforferdet, uredd holdning, i det hele tatt den frimodighet i alle forhold som har som sin motsetning den engstelige, redde og utrygge, tvilende holdning, «Freudigkeit», som Luther skriver (Acta 4, 13. 29 og 31; 1 Tess 2, 2 (verbet); Fil 1, 20; Filem. v. 8; Ef 3, 12; 6, 19; 1 Tim 3, 13; Hebr 3, 6; 4, 16; 10, 19 og 35; 1 Joh 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14).

De begreper som ligger *parrhesia* og *parrhesiazesthai* nærmest, er verbet *evthymein* = være ved godt mot (Acta 27, 22), adverbiet *evthymōs* = være glad til sinns (Acta 24, 10), adjektivet *evthymos* = glad, vel til mote (Acta 27, 36). Endelig også verbet *tharseo* = være ved godt mot, være freidig og tillitsfull (Matt 9, 2). Alle disse er i norsk bibeloversettelse gjengitt med frimodig.

Vi går så over til å gjøre rede for hvorledes *parrhesia* er *saklig anvendt* i N. T.

A. Vi behandler da begrepet først under hovedsynspunktet *åpenhet i tale og ferd* (kfr. den formelle bestemmelse punkt 1).

Vi legger da straks merke til at åpenhjertet fritalenhet ikke er en selvfølgelig sak. Frykten hindrer (Joh 7, 13), og selv om man taler rett ut, blir det ikke alltid forstått. Manglende evne til å oppfatte står i vegen. Likevel er der en lengsel, ja, bønn etter både objektivt å få meddele sannheten (kfr. Joh 16, 25; Ef 6, 19—20) og subjektivt å få del i de faktiske forhold (Joh 10, 24). At det av Jesus virkelig ble talt åpent ut, framgår bl. a. av hans henvisning til sin fritalenhet (kfr. Joh 18, 20).

Denne åpenheten i tale fører med seg at man ikke kan fare fram på en lumsk og hemmelighetsfull måte, men må ha åpent visir i all sin ferd. Paulus framholder dette overfor korintierne (2 Kor 3, 12), at han for sitt vedkommende har fart åpent fram. En videre konsekvens av denne innstillingen er at man trer åpent fram i all offentlighet (Joh 7, 4 og 26; Kol 2, 15). En åpenhet og offentlighet som ikke er en følge av demonstrasjons- eller sensasjonslyst, men et uttrykk for kjærlighetens vidhjertethet, en innstilling som Paulus har overfor de ham noe avvisende korintiere (2 Kor 7, 4, sml. 6, 11).

B. Allerede i det å være åpen, ligger det ikke så lite av *frimodighet,* som er det andre hovedsynspunktet vi nå vil se begrepet under (kfr. den formelle bestemmelse, punkt 2).

Vi legger da merke til at i N. T. forekommer *parrhesia* som frimodighet bare i rent personlige forhold: menneske og menneske imellom, og mennesket overfor Gud.

a) De kristne resignerer ikke, heller ikke er de alltid saktmodige, men de legger frimodighet for dagen i disse menneskelige forholdene: Overfor domstolene (Acta 26, 26), under lynsjjustis (1 Tess 2, 2), sikringsmessig forvaring (Acta 28, 31), ja, endog i fengsel (Fil 1, 29), framfor alt dog i og under forkynnelsen av Kristus (Acta 9, 27 m. fl.).

b) I gudsforholdet har den kristne ingen grunn til å frykte for Guds vrede eller være engstelig for hans eventuelle maktesløshet, men han kan være tillitsfull og frimodig. Dette gjelder både når det er spørsmål om den alminnelige adgang til Gud (Ef 3, 12; Hebr 10, 19; 1 Joh 3, 21) og i mer særlige forhold som ved parusien (1 Joh 2, 28) og på dommens dag (1 Joh 4, 17). Det samme gjelder også for den mer subjektive siden ved saken, i bønnen (1 Joh 5, 14) og i troen (1 Tim 3, 13).

c) Endelig finnes i Hebr 3, 6 og 10, 19 uttrykk for at *parrhesia* kan anvendes i sin fulle religiøs-etiske bredde, dybde og høyde, og uttrykke at den kristne har grunn til å være frimodig i alle personlige relasjoner.

Som *personlig helhetsholdning* finner vi ikke i N. T. noen selvbetegnelse som «Jeg er frimodig», eller andres karakteristikk som «Han er frimodig». Likevel er det framstillet en rekke personer som legger endog stor frimodighet for dagen og som vi derfor kan betegne som frimodige. I denne forbindelsen nevner vi, foruten Jesus selv, bare Peter, Johannes, Barnabas og Paulus.

Mellom de mangeartede og rikt nyanserte forhold hvori vi i N. T. finner kravet om saktmodighet og frimodighet framholdt, er det ingen direkte kongruens. Uttrykkelig er kravet om *saktmodighet og frimodighet* bare framholdt i forholdet til dem som krever en til regnskap for ens tro. Overfor slike skal den kristne *både* være saktmodig (1 Pet 3, 15; kfr. Tit 3, 2) *og* frimodig (Acta 26, 26; kfr. 28, 31).

Når det gjelder *vurderingen av begrepene praýtes* og *parrhesia*, rager ikke ydmykheten og saktmodigheten så høyt i almenmenneskelig etikk som motet og frimodigheten. I N. T. er det annerledes. Der legges det megen vekt på begge deler, både på saktmodigheten og på frimodigheten.

For *praýtes'* vedkommende har dette fått sine direkte nytestamentlige uttrykk gjennom Peters ord om den saktmodige og stille ånd som er «kostelig for Gud» (1, 3. 4). For øvrig minnes vi også Jesu ord om at de saktmodige skal «arve jorden» (Matt. 5, 5).

Angående *parrhesia* så har den «stor lønn» dvs. en får del i Guds løfter (Hebr 10, 35). Videre er det styrke og kraft i frimodigheten så endog forfølgelser må høre opp (Acta 14, 3).

Av Gal 5, 23 framgår det at *praýtes* i genuin kristelig forstand ikke er noe vi har av oss selv, men noe man alene får del i som «Åndens frukt». For *parrhesia* foreligger intet slikt utsagn. Dog forutsettes det at den kristne er i besiddelse av frimodighet (Hebr 10, 35). Følgelig kan vi ikke avgjøre spørsmålet om *praýtes* og *parrhesia* er *psykisk-sarkiske data eller om de er pnevmatiske nyskapelser* etter formelen enten-eller. Vi står meget mer ved et både-og. For *praýtes* som urdatum henviser vi til Num 12, 3, hvor Moses framheves som en saktmodig mann, «mer enn alle mennesker på jorden». For *parrhesia* gjør vi oppmerksom på at verbalformen

alltid forekommer i aorist, og substantivet ofte i forbindelse med preposisjonen μετά med genitiv og ἐν med dativ. Dermed er det på den ene siden gitt uttrykk for at frimodigheten er noe som inntrer, gjør sin gjerning og forsvinner igjen, på den andre siden at frimodigheten er et blivende karakteristikon for en handlingsmåte og den handlende sinnstilstand.

Spør vi etter *grunnlaget for den kristne praÿtes og parrhesia,* finner vi en del særdrag for det enkelte begrep, men også dette fellestrekk: gudstanken.

Som særdrag for *praÿtes* vil vi nevne henvisningen til at den kristne selv er et skrøpelig menneske som trenger til vennlighet, og derfor selv bør vise forståelse overfor andre (Tit 3, 3). Når det gjelder *parrhesia,* har frimodigheten sin grunn i «det hjerte som ikke fordømmer» (1 Joh 3, 21), i «kjærligheten til brødrene» (1 Joh 4, 17), i den «herlige tjeneste» (2 Kor 3, 12) og i den ytre framgang (Acta 28, 31).

I det felles grunnlag for den kristnes saktmodighet og frimodighet: gudstanken, er det dog en nyanse mellom de to begrepene.

For *praÿtes'* vedkommende er det mest den alminnelige gudstanke som ligger bak. Grunnlaget for den kristelige saktmodighet er Gud, der som allmektig har alle ting i sin hånd (Matt 5, 5), Gud der som den rettferdige har forbeholdt seg å holde dom (1 Pet 3, 16, hvor saktmodigheten er begrunnet i frykten), og Gud som den som er nådig og tilgir (Kol 3, 12). Når det gjelder *parrhesia,* er det mindre selve gudstanken (så i 1 Tess 2, 2) enn Guds handling i Jesus Kristus som herre, dommer og frelser, som er all frimodighets grunn (Acta 9, 28; 14, 3; Filem v. 8).

I den aktuelle avgjørelses situasjon er det nødvendig å være klar over kravet om saktmodighet og frimodighet, men og over *kravets grense.*

Objektivt er *praÿtes* og *parrhesia* bundet til Gud og Kristus. For så vidt er det ingen grense for hva den saktmodige må finne seg i (kfr. 1 Pet 2, 22—23) og den frimodige måtte kunne vinne igjennom (kfr. Matt 28, 18). Subjektivt er imidlertid saktmodigheten og frimodigheten knyttet til troen og kjærligheten. Der hvor troen krever det, får man ikke synke hen i avmektig motløshet eller visne i verdslig resignasjon, men i tillit til Gud gå inn i forholdene med saktmodighet. Der hvor kjærligheten krever noe annet, får man hverken vakle i frykt eller styrte fram i brunstig overmot, men i tillit til Kristus tre fram med frimodighet.

Som saktmodighet og frimodighet er et særdrag ved den urkristelige forkynnelse og fromhet, er det og et særmerke ved den kristelige saktmodighet og frimodighet at saktmodigheten ikke er alt dette med resignasjonens «sakte», og frimodigheten ikke alt dette med maktviljens «fri», men at saktmodigheten er den frimodiges sinn og frimodigheten den saktmodiges mot.

PÅKALLELSE OG BEKJENNELSE I DET NYE TESTAMENTE

Av Olaf Moe.

I Rom 10, 9 f. oppstiller Paulus den kjente sats at det i nytestamentlig tid ikke kreves annet til rettferdiggjørelse enn hjertets tro på Jesu oppstandelse eller til frelse enn munnens bekjennelse av Jesus som Herren (Kyrios). Når han da i v. 11 fortsetter med et skriftsted: «Hver den som tror på ham, skal ikke bli til skamme» (Jes 28, 16), synes det klart at han dermed vil stadfeste at troen er tilstrekkelig for enhver til *rettferdiggjørelse;* allerede i 9, 33 har han jo anført det samme sted som bevis for at man blir rettferdiggjort ved troen alene. Men vi venter da uvilkårlig at apostelen i det følgende også vil levere skriftbevis for sitt utsagn om at bekjennelsen er nok til *frelse.* Noe skriftsted som direkte uttaler dette, finner vi vel ikke i fortsettelsen; i v. 12 synes tanken å gli inn i et annet spor idet Paulus her understreker frelsens universalisme: «Det er ikke forskjell på jøde og greker, for den samme (Jesus) er alles Herre, rik nok for alle som påkaller ham.» Men når han så i v. 13 igjen begrunner denne uttalelse med en faktisk anførsel av Joel 3, 5: «Hver den som påkaller Herrens navn, skal *bli frelst,*» kan det neppe være tvil om at tanken her vender tilbake til v. 9 a og 10 b, og at apostelen dermed vil føre skriftbevis for at munnens bekjennelse fører til frelse. Om han enn ikke uttrykkelig siterer Skriften, men gjør dens ord til sine egne, kunde han åpenbart gå ut fra at stedet var tilstrekkelig kjent som skriftsted (sml. Act 2, 21). *Så* utleggere som *Meyer, Zahn* og *Kühl.*[1]) Påkallelsen av Jesus, sier Zahn, dvs. den til Jesus rettede bønn om nåde og hjelp (sml. Act 7, 59), er den regelmessig mest anvendte form for bekjennelsen til ham som Kyrios.

Også de fortolkere som ikke oppfatter v. 13 som skriftbevis for v. 9 a og 10 b, erkjenner dog for det meste at Kyrios-navnet både i v. 12 og v. 13 må refereres til Herren Jesus og ikke til Gud fader,

1) Sml. også min kommentar til Romerbrevet, s. 429—30.

som man etter Joelstedets historiske mening kanskje skulde tenke. Og for så vidt tjener den i disse versene forutsatte påkallelse av Jesus som Herren i hvert fall til nærmere forklaring av den ovenomtalte bekjennelses betydning. Den kristne bekjennelse av Jesus som Kyrios betyr intet mindre enn at Jesus er Herre i guddommelig forstand, verdig til påkallelse i samme mening som Jahve i GT var gjenstand for det. Visstnok er her tale om den oppstandne og opphøyede Jesus Kristus. Men da det for ekte jødisk-kristelig bevissthet er utelukket å anta en guddommeliggjørelse av et menneske, forutsetter tanken om Kristi guddommelige herskerstilling i virkeligheten hans evige guddom, som da Paulus med sin lære om hans præeksistens overalt går ut fra og som han også i sammenhengen på vårt sted har hentydet til, se v. 6 hvor han avviser spørsmålet: Hvem vil fare opp til himmelen?, nemlig for å hente Kristus ned, fordi Kristus faktisk allerede er kommet ned fra himmelen! At den urkristelige bekjennelse av Jesus Kristus som Kyrios inneslutter hans virkelige guddom, bekreftes også av et parallellsted som Fil 2, 11, hvor den med bekjennelsen forbundne knebøyning klart beviser at her siktes til den samme hyldest som den der ifølge grunnordet, Jes 45, 23, skulde vises Jahve.

Men når det spørres om den i Rom 10, 12 f. omtalte påkallelse av Kristus er å identifisere med *bekjennelsen* av ham v. 9 f., eller om bekjennelsen fra først av gjerne skjedde i påkallelsens form (Zahn), melder det seg særlig to betenkeligheter: 1) Der er den vesentlige forskjell mellom de to ting at en påkallelse er rettet til Gud, en bekjennelse blir avlagt for mennesker. 2) Går man ut fra at påkallelsen av Jesus er en bønn om hans nåde og hjelp, altså en bedebønn, så ligger det i en sådan i det høyeste en indirekte bekjennelse. Den som slik ber Jesus om hjelp, anerkjenner for så vidt hans herredømme. Men ved bekjennelsen forstår Paulus og NT overhodet ellers åpenbart en direkte, uttrykkelig uttalt anerkjennelse av Jesu messianitet eller Kyrios-verdighet: begrepet «homologein» er i bibelsk språkbruk nær beslektet med en lovprisende bekjennelse, som en sammenlikning med det sammensatte «exhomologein» Fil 2, 11 og «homologein» med dativ Hebr 13, 15 (lepper som bekjenner d. e. priser hans navn) tydelig viser. Skal derfor påkallelsen av Jesus kunne identifiseres med bekjennelsen av ham, da må den ha skjedd i andres påhør, og den må ha inneholdt en uttrykkelig uttalt anerkjennelse av ham som Kyrios, ha karakteren ikke bare av en bedebønn, men av en lovprisning eller tilbedelse. For å illustrere det problem som det her dreier seg om, kan vi bare minne om Paulus' bønn 2 Kor 12, 8. Når han tre ganger bad

Herren ɔ: Kristus (sml. v. 10) om å bli befridd for tornen i kjødet, vil ingen falle på å kalle denne bønnen en bekjennelse, og en må vel i det hele si at jo mer påkallelsen av Jesus har preg av en rent personlig bedebønn, dess mer vil dens sted være lønnkammeret, og desto mindre vil den kunne kalles en bekjennelse. Jo mer derimot bønnen til Herren får karakter av en lovprisning eller tilbedelse, dess mer passer den i en forsamling og desto mer vil den bety en bekjennelse av Herren.

Det spørres da om uttrykket å «påkalle Herrens navn» i bibelsk språk brukes slik at det kan dekke de to momenter som vi har sett nødvendig hører med til begrepet bekjennelse: en uttrykkelig anerkjennelse av Jahve eller Jesus Kristus som Herre, som blir uttalt i andres påhør.

Verbet ἐπικαλεῖσθαι (medium) betyr like fram å kalle på og er i LXX gjengivelse av det hebraiske «qara» med akkusativ eller følgende «l^{e}» eller «el» = anrope eller rope på, rope til (i religiøs betydning). Det tenkes da naturlig først og fremst på høylydte eller inntrengende bønner om Guds nåde og hjelp. No kan det fyldigere uttrykk ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα (τοῦ) κυρίου = det hebraiske «qara b^{e}schem Jah^{a}veh», brukes synonymt med det blotte ἐπικαλεῖσθαι (τὸν) κύριον som f. eks. Salme 116, 4: Jeg påkaller Herrens navn: Akk, Herre, frels min sjel! Men i regelen har det en mer emfatisk betydning og brukes særlig i forbindelse med *kultusen*, som allerede den første forekomst av uttrykket i GT, Gen 4, 26, sml. Gen 13, 4; 21, 33; 26, 25, peker hen på. Når fedrene reiste alter og påkalte Jahves navn, da lå deri en tilbedelse av ham i motsetning til fremmede guder, og den samme motsetning er også til stede når det seinere i GT er tale om påkallelse av Herrens navn, som f. eks. 1 Kong 18, 24. 26. 36 (Elia og Baals profeter); Jer 10, 25; Salme 79, 6. 7; Judith 16, 7; Bar. 3, 7.[2]) Uttrykket å «påkalle Herrens navn» kan da like fram få betydningen å tilbe Herren i form av lovprisning eller takksigelse, som særlig følgende steder viser: Jes 12, 4: «Takk Herren, påkall hans navn,[3]) kunngjør hans gjerninger blant folkene, forkynn at hans navn er opphøyet!» (sml. 1 Krøn 16, 8 og Salme 105, 1); Salme 80, 18: «Gjør oss levende igjen, så vil vi påkalle ditt navn!»;[4]) Salme 116, 13: «Jeg vil løfte frelsens kalk og påkalle Herrens navn» (Delitzsch og Buhl: utrope).

De nevnte eksempler tør være tilstrekkelige til å godtgjøre at uttrykket «qara b^{e}schem Jah^{a}veh» eller «epikaleisthai to onoma

2) Sml. H. Cremer, Bibl. Theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität[10], s. 569, og Theol. Wörterbuch zum N. T., hg. von G. Kittel III, s. 498 ff. — 3) Her uttrykk for tilbedelse og lovprisning (Buhl). — 4) Delitzsch oversetter like fram: «Feiern werden wir deinen Namen.» Buhl tolker det = hylde, dyrke.

Kyriu» gjerne har en mer kultisk betydning enn det blotte «qara (el) Jahve» eller «epikaleisthai (ton) Kyrion», og at det like så vel kan omfatte lovprisning og takksigelse som bedebønn. Det brukes i det hele til å karakterisere Israels gudsdyrkelse til forskjell fra den hedenske: Israel er det folk som påkaller Herrens navn, mens hedningefolkene påkaller andre guders. Det er ikke bare den enkelte israelitt som påkaller Herren for seg, påkallelsen av ham skjer i fellesskap med menigheten. Men derfor har den også tillike preg av en *bekjennelse*. Idet en israelitt sammen med sine trosfeller påkaller Jahves navn, bekjenner han seg til Herren som sin Gud!

Vender vi oss no til *NT*, viser det seg at påkallelsen av Herrens (Jesu Kristi) navn her danner en fullkommen parallell til påkallelsen av Jahves navn i GT. Vi finner ved siden av dette fyldige uttrykk også det enkle «å påkalle Herren», Rom 10, 12; 2 Tim 2, 22, eller det objektsløse «å påkalle», Act 7, 59, og etter sammenhengen er det i Rom 10, 12 («rik nok for alle som påkaller ham») og i Act 7, 59 («Herre Jesus, ta imot min ånd!») nærmest tale om bedebønn. I 2 Tim 2, 22 er uttrykket «alle de som påkaller Herren» åpenbart brukt for å betegne alle som ber til Herren Kristus og er for så vidt ensbetydende med dem som påkaller hans *navn*, og det samme gjelder da også om uttrykket «påkalle Herren» Rom 10, 12, siden det v. 13 kan omskrives med det å påkalle Herrens *navn*. Men tilføyelsen av «navnet» er likevel ikke uten betydning. At det peker på en påkallelse av en annen art enn en privat bedebønn, framgår allerede av den ting at uttrykket «de som påkaller Herrens Jesu Kristi navn» i NT, tjener til å kjennetegne de kristne til forskjell fra jøder og hedninger, Act 9, 14. 21; 22, 16 (sml. v. 14); 1 Kor 1, 2: påkallelsen av dette navnet er et *kjennemerke* på Jesu disippelmenighet, som også de vantro jøder er oppmerksomme på, sml. Act 9, 21. Når Stefanus ikke bare for synedriet avla en uttrykkelig bekjennelse av Jesus som den himmelfarne menneskesønn, men også for sine bødlers øyne påkalte Jesu navn (Act 7, 56 og 59 f.), da var denne høylydte anropelse av Jesus som Herren faktisk også en *bekjennelse* av hans navn. Og når Ananias, som etter Actas første beretning om Paulus' omvendelse har betegnet Jesu disipler som de der påkaller hans navn (9, 14), ifølge den annen beretning oppfordrer Paulus til å la seg døpe idet han påkaller Herrens (Jesu) navn, 22, 16, da kan det kun siktes til en påkallelse hvorved han for andre vedkjenner seg sin tro på Jesus som Herren.

Vi eier vel ikke materiale nok til å bevise at det med denne på-

kallelse av Herrens Jesu navn like fram også menes en lovprisning av ham. Men at den i hvert fall hadde karakteren av en *tilbedelse* av Kristus som Gud, framgår allerede av den ækvivalens som åpenbart består mellom det nytestamentlige uttrykk «å påkalle Herrens navn» og det tilsvarende gammeltestamentlige. *Th. Zahn* har utvilsomt rett når han likeoverfor alle forsøk på å avsvekke betydningen av den nytestamentlige påkallelse av Jesu navn som en slags «invocatio» til forskjell fra «adoratio», hevder at den betegner en likefram tilbedelse av Jesus.[5]) «Og denne tilbedelsen av Jesus som θεὸς εὐλογητός» (Rom 9, 5), føyer han til, «er hele kristenhetens enhetsbånd». At Jesus som Kyrios er blitt gjenstand for religiøs lovprisning allerede i den første menighets tid, står fast, selv om man skulde være i tvil om hvorvidt doksologien i Rom 9, 5 er å referere til Kristus eller til Gud. Også fortolkere som mener å måtte redusere de i våre nytestamentlige brev foreliggende doksologier til Kristus til to, nemlig 2 Tim 4, 18 og 2 Pet 3, 18, må medgi at vi finner virkelige lovprisninger eller «eulogier» av ham på flere steder, således i Apokalypsens himmelske lovsanger av alle engler 5, 12 og av alle skapninger 5, 13, og at lovsangen til «Lammet» står ved siden av lovsangen til Gud 5, 13 og 7, 9 f. «Og fra den himmelske verdens lovsanger tør vi trekke visse slutninger også til den jordiske menighet, framfor alt med hensyn til dens kultiske liv.»[6]) Vi kan f. eks. tenke på den kristologiske hymne 1 Tim 3, 16 og eulogier i videre forstand som Matt 21, 9 par. og 23, 39: «Velsignet (εὐλογημένος) være han som kommer i Herrens navn!»

Jeg tror med dette å ha bevist at den mening hvori vårt NT taler om *påkallelsen* av Herren Jesu Kristi navn, gjør det berettiget å sidestille den med en *bekjennelse* av ham som Herren, som i Rom 10, 9—13 skjedd. Påkallelsen av hans navn betyr nemlig ikke bare en privat bønn til ham om nåde og hjelp, men en kultisk tilbedelse som likeså vel kan omfatte lov og pris som bedebønn. Hvilken liturgisk form har så den omtalte påkallelse hatt? Av et sted som Act 22, 16, hvor Paulus' første påkallelse av Herren Jesu Kristi navn blir knyttet til hans dåp, synes man å måtte slutte at det overhodet har bestått en nær forbindelse mellom dåpen og den første påkallelse av Jesus som Herre. Dog forbyr det kjente Paulus-ord: Ingen kan kalle Jesus Herre uten ved den Hellige Ånd! å henlegge

5) Se hans artikkel Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche3 1908, s. 271 ff.), og på den annen side *E. von der Goltz*, Das Gebet in der ältesten Christenkeit, 1901, s. 95—101 og s. 127—130. Goltz finner at uttrykket «epikaleisthai to onoma» er så alminnelig (?) at enhver slags påberopelse på dette navn kan være ment dermed, og synes å mene at påkallelsen av Jesu navn i bønn kun er et annet uttrykk for bønn til Gud under påberopelse av Jesus som midler. — 6) L. Brun, Segen und Fluch im Urchristentum, 1932, s. 57 f.

den til et tidspunkt før dåpen eller å identifisere den med den egentlige dåpsbekjennelse. Ja, antar man at åndsmeddelelsen først er blitt formidlet ved håndspåleggelsen etter dåpen, da kan påkallelsen heller ikke ha fulgt *umiddelbart* etter dåpsakten.[7]) For øvrig eier vi ikke midler til noen sikker besvarelse av spørsmålet når den første gang fant sted. Men når de kristne i NT kalles «de som påkaller Herrens Jesu Kristi navn» (presens), henvises vi til en gjentatt handling: de påkaller det stadig på ny. Vi må da vel tenke på en daglig påkallelse, som da også har foregått i hjemmet, men vi må også tenke på en påkallelse i menighetens forsamling, altså framfor alt hver søndag, på Herrens dag (Apk 1, 10). Vi har i NT et sikkert datum når det gjelder påkallelsen av Herren i nattverdforsamlingen, ved Herrens måltid: det aramaiske løsen Paulus fletter inn i sin egenhendige slutningshilsen 1 Kor 16, 22: *Maranatha,* og som vel ikke er å oppløse: Maran atha = Herren kommer! men: Marana tha = Kom, Herre!,[8]) var ifølge Didaché 10, 6 et ledd i den eldste kirkes bønn ved nattverden. Leser vi Maran atha, vilde det være en direkte bekjennelse av troen på Jesu herredom og gjenkomst; lesemåten Marana tha derimot er i formen en påkallelse, men i realiteten også en bekjennelse både av at Jesus er menighetens herre (Maran(a) betyr egentlig «vår Herre») og at han kommer igjen. Når da de kristne ved nattverden med amen tilstemte den forrettendes bønn og dermed påkalte Herrens navn, bekjente de faktisk igjen og igjen at Jesus er Herren.

Vi har alt ovenfor nevnt at de lovsanger til Kristus som ifølge Åpenbaringsboken synges i himmelen, tillater oss å slutte at liknende lovsanger har vært brukt i menighetens gudstjeneste på jorden. Som bekjent bevitner Plinius i sitt brev til Trajan fra begynnelsen av 2. århundre at de kristne pleide å komme sammen tidlig på den første dag i uken og synge vekselsanger til Kristus som til en Gud. At de hymner og åndelige viser som Paulus oppfordrer sine lesere til å oppbygge hverandre med, også lovpriste Kristus, synes å framgå av den tilknyttede formaning om samtidig å synge yndig i hjertet for Herren ɔ: Jesus Kristus (Ef 5, 19; Kol 3, 16). Og at man tross adskillelsen mellom Herren (Jesus Kristus) og Gud (Faderen), 1 Kor 8, 6 og flere steder, påkalte Jesus Kristus som sann Gud, det stadfestes både av den paulinske og den johanneiske kristologi, og spesielt også av den karakteristiske forbindelsen mellom de to titler: Kyrios og Theos i Tomas'

7) Det ligger da nær f. eks. når det gjelder Act 22, 16 å gjette på at den omhandlede påkallelse fant sted ved den første nattverd som jo i urkristendommen fulgte like på dåpen. — 8) Sml. Apk 22, 20. «Marana» er ifølge Dalman, Die Worte Jesu I, en gammel form = Maran. Om de forskjellige tydninger av Maranatha se for øvrig *Zahn*, Einleitung in das N. T. I[3], s. 216 f., og Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. IV, s. 470 ff.

bekjennelse — eller påkallelse — Joh 20, 28: Min Herre og min Gud! Det er i formen nærmest en påkallelse, for den er rettet til Herren, men i realiteten like mye en bekjennelse, for det er en uttrykkelig uttalt anerkjennelse av Jesu herredom og guddom i andres påhør.

Vi vet visstnok ikke hvor gamle de i Didaché opptegnede nattverdbønner er, men meget taler for at de går tilbake til den apostoliske tid, og det er i hvert fall meget betegnende at vi i den ovenfor nevnte eucharistibønn ikke bare gjenfinner det paulinske Marana tha, men også det Hosianna-rop hvormed Jesus ble hyldet ved sitt inntog i Jerusalem, bare ikke i formen: «Hosianna Davids *sønn,*» men i formen: «Hosianna Davids *Gud.*» Det er klart at denne omforming refererer seg til Jesu egen forklaring av Salme 110, 1 (Matt 22, 43 ff. par.) og at den er i god samklang med hans forståelse av Kyrios-titelen og hans selvvitnesbyrd overhodet.

De vantro jøder ikke bare spottet Jesu navn (Jak 2, 7, sml. 1 Pet 4, 14), men de bent fram forbandet det: Anathema Jesus! (1 Kor 12, 3). Hva var da naturligere enn at de troende både æret og velsignet det? Det gamle løsen: Velsignet være han som kommer i Herrens navn!, betydde vel ikke enno noen «eulogi» i streng forstand, her brukes jo heller ikke verbaladjektivet «eulogetos», men bare perfektum «eulogemenos». Men om vi ikke hadde andre beviser for at Jesu navn også er blitt «velsignet» i samme betydning som Guds navn enn Rom 9, 5, vilde det vært helt tilstrekkelig til å godtgjøre saken. Jeg skal ikke her gjenta alle de etter min mening avgjørende eksegetiske grunner for at «eulogetos» på dette sted må henføres til Kristus og ikke til Gud fader (se min kommentar til stedet, s. 379—381),[9]) men bare peke på at det her måtte falle Paulus naturlig i motsetning til de vantro jøders «anathema» over Jesus, å uttale de kristnes «eulogi» av ham. Visstnok var han etter kjødet bare et menneske, men etter hellighets ånd Guds maktfulle sønn (Rom 1, 4), av samme vesen som Gud, opphøyet over alle, også sine stamfedre, og derfor høylovet i evighet (9, 5). Således forstått blir denne doksologi ganske annerledes motivert enn om den tolkes som en doksologi til Gud fader. Ikke som om der var noen konkurranse mellom det å ære Sønnen og det å ære Faderen. Nei, den hyldest som blir brakt Jesus som Kyrios, påkallelsen av hans navn og bekjennelsen av hans herredom, tjener til sist til Gud faders ære, Fil 2, 10 f.

Jeg tror hermed å ha vist at den påkallelse av Herren Jesu

9) De av *L. Brun* i a. skr. s. 56—57 anførte grunner for den motsatte oppfatning kan ikke avkrefte de tungtveiende argumenter for tilknytningen av εὐλογητός til Kristus.

Kristi navn som ifølge NT adskiller de kristne fra jødene så vel som fra hedningene, var en kultisk handling, og at den like så vel hadde form av en lovprisning som av en bønn i snevrere forstand, kort og godt hadde betydning av en offentlig *tilbedelse* av Kristus, og at påkallelsen av ham derfor praktisk var en bekjennelse til ham, således at betegnelsen av de kristne som «de der påkaller Herren Jesu navn», praktisk er ensbetydende med «de som bekjenner seg til Jesus som Herre (Kyrios), og vi forstår da også hvordan Paulus i Rom 10, 9—13 kunde identifisere påkallelsen, v. 12 f., med bekjennelsen v. 9 f.

BIBELOVERSETTELSER

Av Ivar Welle.

II.

De prinsipper for bibelovs. som jeg har pekt på, vil jeg forsøke å anvende ved en oversikt over de to oversettelser som i dag foreligger til bruk for menighetene i Norge, dvs. Båkmålsoversettelsen av 1930 (BO) og Nynorsk oversettelse av 1933 (NN). Jeg vil ikke behandle de mer skjønnlitterære eller vitenskapelige ovs., slike som Michelets eller Mowinckels eller Lyder Bruns til deler av Bibelen, heller ikke F. W. Bugges. Den interessante katolske «omsetning» (1938) får jeg også la ligge.

Skjønt jeg av og til må streife tekstkritiske eller eksegetiske spørsmål, vil jeg ikke dvele ved dem, det vilde kreve en mer inngående og kyndig behandling enn jeg kan yte. Det jeg vil behandle er språket, stilen og uttrykksmåten i de to nevnte ovs. Men før jeg går over til det må jeg ta med noe om de eldre, som danner en nødvendig forutsetning for bedømmelsen og vurderingen av de nye.

Den første bibelovs. etter Reformasjonen for Danmark-Norge var, som kjent, Kristian III' bibel, utført av Chr. Pedersen. Den er i alt vesentlig en ovs. av Luthers. Chr. Pedersen har lagt grunnvollen for vårt bibelske vokabular. Men ellers ble han satt til side ved Resens ovs. (1607), som er utført i ortodoksiens ånd, enda mer bundet til grunnteksten enn den engelske. «Derved gjorde Resen ofte således vold på det danske sprog, at hans ovs. mangen gang blev halvt uforståelig» (biskop Rørdam i Kirkeleksikon f. N.). Det er Resens bibel som ligger til grunn også for de første bibler som ble trykt i Norge etter 1814. Og våre bibler i dag bærer vel enda merke av Resen.

Men det grunnleggende arbeid for vår tid ble utført ved den ovs. av GT som forelå fullendt i 1891. Arbeidet ble begynt i 1842, medarbeidere var adjunkt Thistedahl, professorene Kaurin, Holmboe, Dietrichson, Nissen, Johnson og Caspari, den siste var hoved-

mannen. Den har vært vårt folks bibel til 1930, den brukes selvsagt meget enda, og når bibelord siteres i forkynnelse eller samtale, er det mest etter ordlyden i ovs. av 1891.

Om denne ovs. er meget godt å si. Den er meget teksttro, den tar med hvert ord og hver bokstav i grunnteksten og forsøker å finne meningen i dem. Stundom går det ut over tydeligheten. Ofte hjelper ovs. seg med å tilføye forklarende ord i noter under verset, på noen få steder brukes ( ). Dette tar seg dårlig ut for leseren og kan ikke komme med ved opplesning. Teksttroskapen blir ikke sjelden til pedanteri og legger undertiden en demper på tekstens religiøse kraft. Men det er også noe troverdig i ovs.s følbare ærefrykt for grunntekstens ord og bokstav. Og sammenliknet med de eldre ovs. er O. 1891 meget klar og forståelig. Heggtveit roser Thistedahls prøveovs. for «det Lys den kaster over den gammeltestamentlige Aabenbaring, et Lys som ved den gamle mangesteds neppe kunde anes» (Den norske Kirke I, s. 452). Hans ros over det fullendte verk vilde neppe blitt mindre.

Om ren lære i en ovs. av Johnson, Caspari med flere burde det være overflødig å tale. Men jeg må likevel få gjøre en bemerkning i anledning av ovs.s kapiteloverskrifter. Det er en betenkelig sak å ha slike. Den katolske kirke krever kommentarer i sine bibler, og ved å lese en katolsk bibel vil man få et inntrykk av hvor villledende de kan være. Det strider mot evangelisk ånd at leseren ikke kan få gå til Skriftens kilde uten med vegledning av selvkalte teologer. Og teologien merkes sterkt i Casparis overskrifter, især derved at han har innført sin typologiske tolkning i dem. Denne kan være meget bra, men den er jo bare en teori fra det 19. århundre. Den stemmer ikke med overskriftene i de eldre ovs., mange teologer vil si at den var foreldet allerede i 1891. Forresten er Casparis overskrifter til dels overflødige, og gjennomgående så lange at man ikke kan finne ut noe etter dem. De er utelatt i mange bibelutgaver, de burde tas ut av alle.

I forbindelse med dette vil jeg peke på det uheldige i at hvert vers «trykkes som et kapitel for seg», som forfatterne av den amerikanske Revised Version sier. Dette hindrer sammenhengende lesning og styrker legmannens farlige tilbøyelighet til å se på Bibelen som en usammenhengende hop av orakelspråk.

Når jeg ser det hellige ord forsynt med pedantiske overskrifter, omklamret med verstall og henvisninger, da må jeg tenke på Samson bundet med filisternes rep. Heldigvis var Samson for sterk for repene.

Språket i O. 1891 må få en særlig omtale. Det er rent dansk,

formet etter den danske gullalders litteratur (1800—1850). Allerede i det 18. århundre hadde norske forfattere begynt å oppta særnorske ord og vendinger i fellesspråket. Fra 1840-årene strømmet de inn i mengde gjennom Asbjørnsen og Moes arbeider og gjennom Welhavens og andres diktning. Men Caspari og hans medarbeidere skyr alle norvagismer. Ja, de går så langt at de ikke bruker gode danske ord som kunde minne om norsk natur eller folk, slike som Fjeld, Bakke, Fjord, Elv, — det heter alltid Bjerg, Høi, Bugt, Flod. Oversetterne har heri fulgt tradisjonen, men vel også bevisst eller ubevisst holdt seg borte fra alt som kunde likne romantisk diktning, eventyr eller nasjonalsanger. Procul profani!

Likevel kan man finne enkelte norske fingeravtrykk på det blanke danske skjold. Det er Samlag (Es 40, 25), Bortenfor og hitenfor (i Sam 20, 37), Raggede Trolde (Es 13, 21), Fossefald (Sal 42), Tøv (Amos 6, 5), Ho (Amos 7, 1) — og kanskje flere. Hvorledes ovs. er kommet på noe så kavnorsk som «Ho», ikke interjeksjonen, men substantivet (hå), som betyr ettergras, er gåtefullt. Til eventyrordet «Trold» kom naturlig «Ragg». «Samlag» ble innført i lovspråket sammen med brennevinssamlagene i 1872. Og «Tøv» lå naturligvis snublende nær for norske pedagoger og teologer, uaktet de brukte verbet «tøve» i betydningen «nøle». Men hva skjer? Det gode norske «tøv» er i 1930 rettet til «alskens tull». I hele GT's mengde kom naturligvis de norske småtterier bort. Den norske bibel av 1891 ble derfor også meget brukt i Danmark.

(Angående forskjellige glosers opprinnelse henvises til Falk og Torp: Ethymologisk Ordbog.)

Språket i O. 1891 var for sin tid ypperlig. Det merkes at det er skrevet av kirkemenn med klassisk dannelse. Det er støttet til den danske litteratur hvis form i tiden 1800—1850 hadde nådd sin høyeste høyde. Det svevde i noen avstand over det norske hverdagsspråk. Men var det forståelig? Selvsagt, for enhver som kjente katekismus, forklaring og salmebok. Det fantes vel ikke noen språkform på den tiden som var mer forståelig for mengden av folket. Man må huske at jo mer et skrift opptar av ord og vendinger hentet fra dialekter eller fra gammelnorsk, eller konstruert etter nynorske språkregler, desto vanskeligere blir det å forstå, i hvert fall foreløbig. Det lyder paradoksalt, men det er sant, at jo norskere et skrift er, desto vanskeligere er det for alminnelige nordmenn. Det gjelder enda i dag.

Det høydanske språk i O. 1891 var på en måte overmåte heldig som bibelspråk. På en annen måte var det dødelig uheldig, for det såret vår nasjonale samvittighet. Vi ser det jo som en norsk livssak

å få et eget norsk skriftspråk, dette må også gjelde Bibelens mål. Og O. 1891, som ellers visst kunde ha holdt seg i århundrer, var derfor allerede ved sin framkomst merket til undergang.

Det neste tiltak i bibeloversettelse var «Det nyë Testamente paa Landsmaal» ved Elias Blix. Han hadde arbeidet med dette i lang tid, i 1882 var hans «Brev til Romarane» utkommet, i 1890 kom hele Det nye testamente.

Blant målmennene i vår tid høres kritikk av Blix's målform og stil. Men det blir vel stående hva professor Knut Liestøl sier i Norsk Biografisk Leksikon: «Oversettelsen var et for sin tid særdeles dyktig arbeide. Sproget kjendes stundom noget litterært og tungt, da han følger grundteksten temmelig nøie, det har ikke det sterke folkelige præg som utmerker Seippels oversættelse, men som i salmerne er det klangfuldt og ædelt.» Om Blix enn kan kritiseres, så må det innrømmes at han har satt et uslettelig preg på den religiøse nynorsken, ved sine salmer og ved sin ovs. av NT.

Blix var i likhet med de fleste gamle målstrevere, «høgnorsk». Med dette ordet betegnes den retning som vil lære det norske folk hvorledes det skal tale og skrive. Høgnorsken er puristisk, den rensker ut av målet alt som er kommet inn fra dansk og tysk siden år 1500. Den bruker med forkjærlighet ord og former fra sjeldne dialekter eller fra gammelnorsk. Når folkevisen sier: Kjærligheita ho kan bedrage, så sier høgnorsken: Endelsen «heit» er tysk, forstavelsen «be» likeså, det må hete «kjærleiken han kan svika». Ved dette renskearbeid krevdes selvsagt hundrer av nylagde erstatningsord. Slike var for en stor del dannet av Ivar Aasen, Vinje og Knud Knudsen, men Blix måtte i alle tilfelle velge — og i mange tilfelle skape nye ord. Som eksempel kan nevnes: «Begynne» — av tysk opprinnelse — har ikke noe helt tilsvarende ord i det autoriserte landsmål. Blix — likesom Ivar Aasen — bruker det høytidelige, fremmedklingende «byrja». Det er seinere avskaffet. For «begynnelse» har han det herlige «upphav», som er beholdt. Istedenfor de mangfoldige ord på «het», har han dannet nye på «dom»: Vesaldom, Forgjengelegdom, Uforgjengelegdom, Udaudelegdom. «Guds barns herlighets frihet» er blitt til: «Fridomen i Herlegdomen med Guds Born». Når Blix her har tydd til eksegese istedenfor oversettelse, er det selvsagt fordi landsmålet ikke vil bruke genitiv.

En særlig vanskelighet voldte ordet «menighet». Da det ender på «het», kan det ikke brukes. I bokmålsovs. er, som bekjent, «Ekklesia» konsekvent blitt gjengitt med «menighet». Blix oversetter med «kyrkja» så sant det går an. Ellers bruker han det nylagde ord «kyrkjelyd», som egentlig må bety den lyden som

lydast til kyrkja, men som kanskje snart får samme betydning som menighet. Skjønt det blir vel vanskelig med «menighetsarbeid, menighetsånd, menighetsmessig, menighetsfakultet, menighetssang». I nynorsk lovspråk er man blitt nødt til å si «sokneråd» istedenfor «menighetsråd».

I mange ting har Blix øvd innflytelse. Et kuriøst eksempel på hvor langt en enkelt oversetter kan virke, vil jeg få anføre her. I Ap gj 8, 26 flg. fortelles om en «eunuchos». Det sies at dette ordet undertiden kan forståes i sin opprinnelige etymologiske betydning, dvs. en «sengevokter» eller harems-embetsmann, som selvfølgelig var kastrert. Slik har vel Luther forstått det når han oversetter med «Kämmerer». Etter ham har våre eldre ovs. «Kammersvend». Men i alminnelighet betyr ordet bare kastrat (Matt 19, 12), så her. Se Frøvigs kommentar til stedet!

Men F. W. Bugge kaller eunuken «Hofmand». Da Blix skrev sin landsmåloversettelse, tok han under grundig overveielse hva han skulde kalle ham. Jeg husker fra min ungdom Ivar Aasen fortalte at Blix hadde rådspurt ham og Moltke Moe med flere. Endskapen ble at de kalte eunuken «hovmann», — hvilket i gamle kjempeviser og i dialekter betyr en underordnet betjent. Ovs. 1904 fortsatte og kalte ham «Hofmand», BO likeså «hoffmann». Men NN fant vel ikke dette riktig norsk, den kalte ham «hirdmann». Ballen rullet enda lengere. Svensk ovs. kaller ham «hovman». Den danske prøveoversettelse forlater den tidligere danske ovs. «gilding» og kaller ham «Hofmand», den norske katolske likeså «hoffmann». Hoffmann, hirdmann osv. kan altså være det samme som en eunuk, det er fastslått av en rekke fremragende skandinaviske teologer og språkmenn, det er gillad av konungen og forsynt med Approbatur av Jacobus Mangers, Episcopus Seliensis, Vicarius Apostolicus.

Hermed er den bibelske fortellings ytre skikkelse ødelagt. Istedenfor den stakkars kastrerte neger, som Filip lett kjente på hans skjeggløse ansikt og hans kvinnestemme, har vi fått en drabelig hoffmann, eller hirdmann — «den høybårne utlending», som Bugge utbryter i begeistring.

Men den indre mening må også være blitt skadet. Det er vel ikke for ingenting det fem ganger nevnes at negeren var eunuk. Derved var han jo etter loven utestengt fra Guds folk for all tid (5 Mos 23, 1). Men etter evangeliet fikk han ved troen og dåpen øyeblikkelig adgang til menigheten og barnekåret, uaktet han var av hedensk stamme, en av de mektige og rike som vanskelig kan komme inn, og som halvmann helt utelukket.

I 1904 forelå arbeidet med en selvstendig oversettelse til norsk bokmål ferdig. Det var besørget av professor F. W. Bugge (død 1896), biskop A. Chr. Bang, professor Sig. V. Odland og professor Johan Storm. Den sterke mann var Bang.

Bang var en brennhuga målstrever. Han kunde hverken skrive eller tale målet, men han strevde av all sin makt for å få det innført overalt, samt for å få bokmålet oppnorsket. Han sa og mente at han strevde for det folkelige, men i virkeligheten var han høgnorsk.

Professor Odland viste seg ved denne anledningen likesom seinere også å være norsk purist, merkelig nok — han brukte jo selv i skrift og tale et stivt, tyskfarget teolog-språk. Han sluttet seg no stadig til biskop Bang. Således ble den store språkmann og ivrige riksmålsmann Storm i minoritet, og han bøyde seg i alle vesentlige avgjørelser. Hans bok «Bibelsproget. En Fremstilling av Sproget i den nye Oversættelse af Det Nye Testamente» (1904), gir en utførlig framstilling av arbeidet med denne.

I forordet sier Storm: «For at svare fuldstændig til mit Ideal maatte Bibelsprogets overleverede Stil, de gamle kjendte og kjære Ord, være beholdt i større Udstrækning. Jeg vilde have foretrukket en blot og bar «Revision», en rettet og forbedret Oversættelse paa det gamle Grundlag, for en ganske ny Oversættelse.»

Men det lyktes ikke. For det første ble ovs. ny — på enkelte steder gav den en ny utlegning av grunnteksten. Dernest ble setningsbygning og grammatikk rettet en del. Men den største forandring såes i ordvalget. Herom skriver Storm: «Dansk-Tysk. Herunder opføres litterære ord der føles som Danske eller Tyske og kan erstattes af gode og hjemlige Norske Ord: f. Ex. Dansk-Tysk: føle, fornemme, ægte Norsk kjende: øve en Daad, Norsk: gjøre en gjerning (Heltegjerning): begaa en Forbrydelse, Norsk: gjøre et Lovbrud.

Det er især her at Fornorskningen efter min Mening er dreven altfor vidt, idet alm. brugelige Ord som «bringe» er afskaffede uden nogen Norsk Navnebod eller Erstatning — —. Ved andre Ord som forstaaes over hele Landet, har den blotte Oprindelse været nok til at fælde Dødsdommen.»

Det er omtrent 1000 — et tusen — ord som man slik søkte å avskaffe eller bruke minst mulig. Derom sier Storm: «Der er herpaa i den nye Oversættelse lagt et betydelig Arbeide, som dog efter min Mening er drevet altfor vidt, idet ikke faa alm. brugelige Ord er vragede, som Bedrage, befale, beholde, besøge, bevare, fordærve, forsage, forsegle, forsone, meddele, undervise — eller ombyttede

med nye, søgte eller lidet brugelige Udtryk, som tildække for bedække, eller med andre som ikke er stort bedre end de gamle, som Anstød for Forargelse.»

Når man gjennomleser hele NT, får man likevel inntrykk av at det betydelige puristiske arbeid ikke har ført til nedrivende resultater. De tusen ord som skulde avskaffes, er blitt stående i mange tusen tilfelle. I det store og hele er det gamle bibelspråk beholdt. Men det er satt inn en del høynorske gloser her og der, så som svige, dåre, fager, Lagsbroder, Høvding. Med dette har oversetterne ment å gjøre NT mer folkelig. At det derved skulde bli mer forståelig for menigmann har vel heller ikke Bang og Odland tenkt. Faktisk er det blitt mer norsk og mindre hverdagslig. Visstnok hadde «dåre», «svike» osv. i de første årene en betenkelig bismak av teater. Men no, etter en menneskealders forløp, er de gått inn i bevisstheten som deler av høytidelig bibelnorsk. Uforståelige for menigmann var de nye ordene vel heller ikke i 1904 — kanskje med unntagelse av verbet «dåre». Ovs. var også meget forsiktig med kjente skriftsteder. Således er juleevangeliet blitt stående omtrent urørt, endog det ulogiske «men» i Luk 2, 4 er beholdt. En merkelig endring er gjort i Matt 28, 19 — hvorom mer nedenfor.

Ellers må med takk erkjennes at det er lagt betydelig arbeid på å få tekstens mening klarere fram, og at dette i stor utstrekning er lyktes.

Mens O. 1891 hadde store bokstaver i substantivene og flertallsform i verbene, har NT 1904 sløyfet flertallsformene, men beholdt de store bokstaver. Det synes kanskje svært konservativt, all den stund de store bokstaver ble sløyfet i skolene i 1875. Men også avisene beholdt dem like til 1907. Rettskrivningen var selvsagt dansk, med «bløde konsonanter». Og trykken var fraktur (gotisk). Merkelig nok var tegnsetningen den nye, «logiske».

Det blir best allerede her å nevne 1904's ovs. av Matt 28, 19, da den er gått over i både BO og NN. Den har disse ordene: «til Faderens og Sønnens og den Helligånds navn». Våre eldre ovs. har «i — navn». Dette siste svarer til Vulgata: «in nomine». Så vidt jeg vet har alle gamle ovs. på alle språk det samme som Vulgata. Men Beza har «in nomen», og den engelske Revised Version har «into the name» — inn i navnet. Mer moderne ovs. har det gamle. Den svenske av 1917 har «i — namn», den danske prøveovs. «i — Navn», og Moffats engelske «in the name».

Vår alterbok er blitt rettet etter bibelovs. Så no døper vi norske prester «til — navn», mens alle andre vesterlandske kirker, så vidt jeg vet, alltid har døpt og døper «i — navn». Luthers lille Kate-

kismus, som er en av vår kirkes symbolske bøker, har også «in nomine» — «im Namen».

En form som er så fast kirkelig grunnet, burde ikke forandres uten tvingende eksegetisk grunn. Men uttydningen av «eis onoma» er jo meget usikker.

Ovs. «til» bygger på det som Frøvig kaller «den hellenistiske språkbruk» — og skal da bety at den døpte tilegnes Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Men at den skal forståes således kan umulig begripes av andre enn teologer. «Til — navn» er helt meningsløst for alminnelige mennesker. Frøvig mener selv at uttrykket betyr: «med henblikk på Faderen, Sønnen og Ånden», det er med bekjennelse av dem for øye, så at dåpen altså gir uttrykk for denne bekjennelsen.

Etter det jeg har erfart oppfatter legfolk i alminnelighet det gamle «i — navn» på samme måten som «alt I gjør —, det gjør i den Herre Jesu navn» — altså under nevnelse av den treenige Guds navn og på grunnlag av samfunnet med ham. Dette svarer ganske godt til Frøvigs eksegese.

Ovs. «til — navn» forekommer meg så uheldig at den burde opptas til revisjon så snart det går an, uten at man venter på en hel ny bibeloversettelse.

Det hadde vært meningen at Salmenes bok skulde utkommet sammen med NT, men arbeidet med dette ble forsinket, slik at Salmene, revidert ved Odland og Bang, først kom ut i 1906. Denne ovs. er utført etter samme prinsipper som NT 1904. Men merkelig nok går den ikke så langt som denne. Som eksempel kan tas Salme 18, hvor forandringene fra Casparis ovs. er størst og flest.

V. 3 «Som jeg forlader mig paa» — endret til: «Som jeg sætter min Lid til». V. 9. «Der gik Røg op af hans Næse» — «der steg Røg op af hans Næse». V. 10. «Mulm» — «Mørke». V. 12. «Satte Mørke til sit Dække» — «Gjorde Mørke» osv. «Trint omkring» — «rundt omkring». V. 15. «Adsplittede dem» — «spredte dem omkring». V. 16. «Blottede» — «afdækkede». V. 17. «Udrakte» — rakte ud». V. 18. «Udfriede» — «friede ud». V. 19. «I det Frie» — «i frit Rum». V. 30. «Fiendtlige Skarer» — «Fiendeskarer». V. 31. «Lutret» — «rent». V. 32. «Hvo» — «hvem». V. 34. «Gjør mine Fødder som Hindernes» — «giver mig Fødder ligesom Hindene». V. 35. «Din Frelses Skjold» — «din Frelse til Skjold». V. 36. «Din Nedladelse gjør mig stor» — «Din Mildhed gjør mig stor» (NB! ny oversettelse). V. 43. «Dynd» — «Søle». V. 44. «Folkekiv» — «Folkekampe». «Ved rygtet om mig blive de mig lydige —,

fremmede hykle for mig» — «Bare de hører om mig bliver de lydige, fremmede kryber for mig». «Fremmede visner hen» — «visner bort». V. 49. «Udfrier» — «frier ud». V. 51. «Han gjør sin konges Frelse stor» — «Han gjør frelsen stor for sin konge». «Afkom» — «Æt».

Ellers er den lange salmen ordrett uforandret.

Etter dette kom en revidert utgave av Apokryfene — ved Odland og Gustav Jensen i 1910. Og så ble det stans i bokmålsovs. inntil den reviderte oversettelse av 1930 kom.

Blix hadde lenge arbeidet med å oversette Salmene. Ved hans død i 1902 ble arbeidet opptatt av Peter Hognestad, og det utkom i 1906. Det er helt i samme ånd og stil som landsmålsoversettelsen av NT, høgnorsk og nokså stivt og litterært. Det blir anledning til å komme inn på dette under gjennomgåelse av NN, for ved en merkelig styrelse er det der bevart omtrent uforandret, mens alle andre bøker i GT og NT er blitt omstøpt.

I årene 1907 og utover utkom et arbeid som har fått en avgjørende innflytelse på den nynorske ovs. av Bibelen, og som også har satt dype spor i bokmålsoversettelsen. Det var de prøveoversettelser av forskjellige bibelske bøker som ble utsendt av professor Alexander Seippel.

Seippel var en fremragende kjenner av semittiske språk og vel hjemme i det greske. Han var en ihuga målmann med betydelig litterær dyktighet. Hans evne til å gjengi det gammeltestamentlige stoff i hjemlig, norsk form virket aldeles forbløffende, man ble ved lesningen formelig sittende med det inntrykk at patriarker og profeter hadde snakket Seterdals-norsk. Seippel var lydhør for avskygninger i grunnspråkenes mening og følelse, og kunde gjengi dem mesterlig på sitt mål. De første autoriteter på området karakteriserte hans arbeid som genialt.

Hva som kunde sies imot hans arbeid, var vesentlig dette: Slik som det først forelå, kunde det ikke brukes som menighetsbibel av dogmatiske grunner. Han hadde f. eks. eliminert «omvendelsen» av NT og erstattet den med forskjellige omskrivninger. Dette innså Seippel selv og rettet på det da tiden kom. Hans hjemlige «heilnorske» framstilling var vunnet ved temmelig sterk omskrivning av grunnteksten. Og hans høgnorske mål var satt på spissen, han syntes å legge an på å få det så forskjellig som mulig fra bokmålet eller norsk bymål. Derfor opptok han gloser og vendinger som var vanskelige også for målmennene.

Seippels arbeider satte mot i nynorske bibelvenner. Og det som

målfolket hadde drømt om i så lang tid, ble virkelighet da Bibelnemnda av Studentmållaget i Oslo utgav hele Bibelen (Dei kanoniske bøkene) i 1921.

Den ble mottatt med begeistring på alle hold, også av dem som hadde mer nasjonal og litterær enn religiøs interesse. Nesten alle brukte ordet «genial», især om Seippels egne bidrag. Jeg får tilstå at også jeg som redaktør av «Bymisjonæren» gjorde det. I årenes løp kom man imidlertid til den erkjennelse at heller ikke denne ovs. nådde idealet.

Det som kan innvendes mot denne første landsmålsoversettelse, er dels nevnt, dels skal det nevnes ved gjennomgåelse av NN 1934. Men dessuten kan sies: Den er skrevet av forskjellige oversettere etter forskjellige prinsipper og med forskjellige forutsetninger. Enkelte av oversetterne kunde ikke grunnspråkene, men omskrev etter bokmålsovs. Derfor er Bibelens forskjellige bøker blitt så forskjellige at det ikke går an.

Seippel og andre har gjengitt de poetiske stykker av GT i rytmisk form, og derved er de ofte blitt nødt til å snu om på ordene. F. eks. Jesaia 63, 11: «Paa fordoms dagar daa tenkte hans folk paa Moses: Kvar er han som deim førde or havet Med sin buskaps hyrding? Kvar er han som gav deim i barmen Sin heilage ande?»

Det er sannelig vanskelig nok å oppfatte både mening og rytme i dette. Hvis hensikten er at det skal likne rytmen i gammelhebraisk, da er det et forsøk på å gripe vind med nevene. Vi som neppe har en anelse om hvorledes rytmen i gresk, latin eller gammelnorsk lød, fordi nutidsspråkene må være så totalt annerledes i kvantitet og aksent, hvorledes skulde vi kunne etterlikne rytmen i tempelsangen eller i Jesu opplesning i synagogen i Nasaret? En så lærd mann som Seippel har visst heller ikke ment det, men har vel villet få fram noe som kunde minne om den hebraiske rytme, likesom våre norske heksametre antagelig minner om Homers. Det kan gjerne være at den norske ovs. vinner skjønnhet ved Seippels rytme. Men når den har krevd omstilling av ordene, vil både teologer og legmenn føle seg usikre på om ovs. har holdt seg nær grunntekstens mening. Og de som leser Bibelen av religiøse grunner, vil lide ved det.

I Jobs bok har ovs. brukt sin egen rytme, og i kap. 28 har den endog brukt enderim. Høysangen har atter sin egen rytme og til dels rim. Om begge disse bøkene må det sies at formen er blitt riktig vakker, men nettopp derfor riktig mistenkelig for dem som søker sannhet og ikke skjønnhet. Den yndige gjengivelse av Høysangen kan dessuten ikke passe til den allegoriske utlegning av

denne. Og en sådan utlegning er vel forutsetningen for Høysangens opptagelse i kanon.

Meget underlig virker det at Salmene ikke er gjengitt i rytmisk form.

Men det som gir Seippels ovs. det sterkeste særpreg, er den sterke omdannelse av den hebraiske periodedannelse, hans sløyfning av de mange «og»-er, hans omskrivning av de karakteristiske ord som «det skjedde», «se» og flere. Som eksempel på Seippels stil avtrykkes her 1 Mos 22, 1—14 etter Caspari og etter Seippel.

CASPARI:

Og det skede efter disse Begivenheder at Gud fristede Abraham, og han sagde til ham: Abraham! Og han sagde: Se, her er jeg.
Og han sagde: Tag din Søn, den eneste, som du elsker, Isak, og gaa til Morias Land og ofre ham der til et Brændoffer paa et af Bjergene, som jeg vil sige dig.

Saa stod Abraham aarle op om Morgenen, og sadlede sit Asen og tog to af sine Drenge med sig og Isak, sin Søn, og han kløvede ved til Brændoffer og gjorde sig rede og gik til det Sted, Gud havde sagt ham.

Paa den tredje Dag opløftede Abraham sine Øine og saa Stedet langt borte. Da sagde Abraham til sine Drenge: Bliver I her med Asenet! Og jeg og Drengen vi ville gaa derhen, og vi ville tilbede og komme til eder igjen.

Og Abraham tog Veden til Brændofferet og lagde den paa Isak, sin Søn, og han tog Ilden og Kniven i sin Haand, og de gik begge tilsammen.

Da talte Isak til Abraham sin Fader, og sagde: Min Fader!

Og han sagde: Se, her er jeg, min Søn! Og han sagde: Se, her er Ilden og Veden, men hvor er Lammet til Brændoffer?

Og Abraham sagde: Gud skal selv udse sig Lammet til Brændoffer, min Søn. Saa gik de begge tilsammen.

Og da de kom til det Sted, Gud havde sagt ham, byggede Abraham der et Alter og lagde Veden tilrette; og han bandt Isak, sin Søn, og lagde ham paa Alteret ovenpaa Veden.

Og Abraham udrakte sin Haand og tok Kniven for at slagte sin Søn.

Da raabte Herrens Engel til ham fra Himmelen og sagde: Abraham, Abraham! Og han sagde: Se, her er jeg.

Og han sagde: Læg ikke din Haand paa Drengen og gjør ham ikke noget! Thi nu ved jeg at du frygter Gud og ikke har sparet din Søn, den eneste, for mig.

Da opløftede Abraham sine Øine og saa, og se, en Væder var bag ham, indviklet i Buskene med sine Horn, og Abraham gik hen og tok Væderen og ofrede den til Brændoffer i sin Søns Sted.

Og Abraham kaldte dette Steds Navn: Herren ser. Derfor siger man den Dag i dag: Paa Herrens Bjerg skal han lade sig se.

SEIPPEL:

Ei tid etter dette hadde gjenge fyre seg, hende det at Gud vilde røyna Abraham. Og han sagde til honom: «Abraham!» Og Abraham svara: «Ja, her er eg.»

Daa sagde han: «Tak no son din, din einberningsson, honom som du held so av, Isak, og far til Morialand, der skal du gjera eit brennoffer og ofra honom paa eit av fjelli, som eg skal segja deg.»

Morgonen etter reis Abraham tidleg upp, og klyvja asenet sitt, og tok med seg tvo av drengjerne sine og Isak, son sin. Og daa han hadde kløyvt ved til brennofferet, gav han seg paa vegen, og gjekk til den staden som Gud hadde sagt.

Tridje dagen daa Abraham skoda kring seg, saag han staden han skulde til, langt burte.

Daa sagde Abraham med drengjerne sine: «Ver no de her hjaa asenet. Eg og sveinen, me vil ganga dit burt og beda, og so kjem me hit til dykk att.»

So tok Abraham offerveden og lagde paa Isak, son sin, og sjølv tok han elden og kniven i handi, og so gjekk dei tvo, eine.

Daa sagde Isak med Abraham, far sin: «Du far!» sagde han. Og han sagde: «Ja, barnet mitt!» «Sjå, her er elden og veden,» sagde Isak, «men kvar er lambet som me skal ofra?»

Og Abraham sagde: «Gud veit nok raad til eit offerlamb, barnet mitt.» Og so gjekk dei tvo, eine.

Daa dei so kom til den staden som Gud hadde sagt, daa bygde Abraham eit altar og lagde veden til rettes. So batt han Isak, son sin, og lagde honom paa altaret, ovanpaa veden.

Og Abraham rette ut handi og tok kniven og vilde ofra son sin.

Daa ropa Herrens engel til honom fraa himmelen og sagde: Abraham, Abraham!» Og han svara: «Ja, her er eg.»

Daa sagde han: «Legg ikkje hand paa sveinen, og gjer honom ikkje noko! For no veit eg at du hev age for Gud, sidan du ikkje eingong sparde din einberningsson for mi skuld.»

Daa Abraham skoda kring seg, fekk han auga paa ein ver, som hekk fast etter horni i kjørri attanfor honom. So gjekk Abraham dit og tok veren, og ofra honom i staden for son sin.

Og Abraham kalla den staden: «Herren veit raad.» Difor segjer dei den dag i dag: «Paa Herrens fjell veit dei raad.»

Det var i 1908 at jeg første gangen leste dette stykket og andre liknende i «Upphavsboki» av Seippel. Jeg ble rent betatt av dem. Seippel hadde blåst nytt liv i de gamle fortellinger, her var både bevegelse og varme. Og så rykket høgnorsken det hele bort i en romantisk fjernhet.

Siden har jeg lest Seippels bibel mange ganger. Og for hver gang

er begeistringen dalt. Jeg har funnet at der er noe som mangler, og det er bibelstilen.

Seippel er norsk. Men hvor langt skal norskdommen gjennomføres? La gå at det er en nasjonal nødvendighet å få rensket vårt mål fra dansk og tysk. Men dermed er det ikke sagt at vi mer enn andre folk behøver å rense det fra hebraisk og gresk, hvis det ellers er forståelig. Vi finner det riktig at oversettelser fra gammelnorsk trer fram i sagastil. Bibelen bør likeså beholde sin bibelstil. Dertil hører blant annet den ensformige, sideordnende framstilling, hvor setning knyttes til setning ved «og». Man vil si at den er trettende og stygg. Men den har sin egen skjønnhet. Den hebraiske fortelling springer ikke i fall og kneiker som en norsk bekk, bibelspråket flyter rolig som Jordan, mens det avspeiler verdens veldigste drama. Kanskje det nettopp derfor er bestemt til å bli Guds språk. Kanskje det ikke bare er vane, men nettopp et lydhørt øre for språkverdien som gjør at vi finner den gamle ovs.s hebraisk-norsk mer guddommelig enn Seippels norsk-norsk. Men unektelig har vane og ideassosiasjoner noe å si. Og da må det tas hensyn til at vi minnes det gamle språk i forbindelse med hellige beretninger, men Seippels minner om folkeeventyrene.

Etter århundreskiftet ble det mer og mer følelig at ovs. 1891 måtte revideres. Verst var det med de gotiske bokstavene, mange konfirmanter kunde simpelthen ikke lese dem, og de fleste unge kjente seg ikke hjemme blant dem. Så var det den danske ortografien med de «bløte konsonantene» m. m. Enkelte ord og vendinger falt kanskje også tunge. I det hele syntes mange at GT burde få et norskere preg.

I 1930 kom da den nye ovs., der her siteres som BO (bokmålsoversettelsen). I Bibelselskapets 115. årsberetning har professor Odland gjort rede for dens forarbeider, prinsipper og forskjellige enkeltheter. Allerede i 1891, altså samme år som Casparis ovs. var ferdig, hadde Bang levert «utkast til revisjon av Det gamle testamente». I 1904 begynte Bang og Odland på verket. Da Bang ble syk trådte Gustav Jensen inn i komiteen. I 1916 kom Seippel inn. Ved sin overlegne språkevne og ved den alminnelige anerkjennelse som hans nynorskovs. hadde vunnet, ble han den ledende i arbeidet. «Dermed hadde vi fått en medarbeider som trygt kan sies å ha innlagt seg større fortjeneste av revisjonsarbeidet med Det gamle testamente enn noen annen,» skriver Odland, som vel på forhånd var enig i Seippels prinsipper, og no visstnok fulgte ham i de fleste enkeltheter.

En tid var dr. Messel med i arbeidet. Til sist deltok rektor Alnæs som medarbeider i ortografien. For det ble selvsagt nødvendig ikke å stanse ved den ortografien som bruktes i 1904. Hele Bibelen måtte rettes til rettskrivningen av 1917. Dessuten ble innført en del avvikelser fra språkbruken i NT 1904. De viktigste er (etter Odland): Relativpronomenet «der» er overalt ombyttet med «som». Han sier ikke hvorfor, og det er heller ikke lett å finne noen grunn.

Istedenfor det begrunnende «ti» er overalt brukt «for». Det er en dårlig forandring, «ti» er norsk og forståes av alle. Om det er blitt sjeldent i daglig tale, så desto bedre, da markerer det den høye bibelstil.

«Nemlig» er avskaffet, formodentlig fordi det er tysk.

Det ufolkelige ubestemte pronomen «man» er ombyttet med andre ord («en», «de», «folk» og liknende) og bare beholdt på noen få steder hvor det ikke så godt lot seg erstatte ved noe annet uttrykk. — Kostelig at man ikke har fått avskaffet «man» likevel! Hvorfor har man strevd så med det? Fordi «man» er «ufolkelig». Men det burde være en grunn til å beholde det.

Komitéen skal ha takk fordi den ikke har latt seg friste til å forandre 2. person personlig pronomen pluralis, det heter stadig I og eder. Som man vet er dette et vanskelig punkt i alle kulturspråk. I norske dialekter heter det: I — eder — er, De — Dem — dere, dere — dere, de — dykk, dokker — dokker, dikkon — dikkon, dor — dor, og visst enda mer. Biskop Lunde sa «jer». Den katolske ovs. har «de — dere». Lyder Bruns ovs. har «dere — dere». Så lenge ingen av de nye formene har fått ubestridd herredømme, bør de ikke innføres i Bibelen. Sant å si virker de alle vulgært. Og selv om «I — eder» en gang går ut av alminnelig talespråk, bør Bibelen fremdeles kunne få si: Fred være med eder!

Rettelsene i NT er i det hele ubetydelige.

Annerledes med GT. Merkelig nok er Salmene blitt stående omtrent uforandret, uten i rettskrivningen, så de danner en kontrast til GT for øvrig, som er fornyet slik at det merkes. Det er foretatt enkelte forandringer i utlegningen. Især kan merkes endringen av Es 53, 8, «hvor alle nyere er samstemmige om uholdbarheten av Casparis og Johnsons gjengivelse, om de enn ikke alle er enige om hva som er det riktige. Vi har for dette steds vedkommende trodd å burde følge en oppfattelse som allerede var gjort gjeldende av Casparis venn og åndsfrende, professor Franz Delitzsch, i hans kommentar til Esaias, og som også i hovedsaken har vært hyldet av flere nyere.»

Altså: Casparis ovs. er forkastet, fordi «de nyere» ikke er enige

i den. «Flere nyere» har hyldet Delitzsch's oversettelse «i hovedsaken», men formodentlig ikke i bisaken. Det ser altså ut til at ingen nolevende er helt enig i den ovs. vi har fått i BO. Kunde vi da ikke like godt ha fått beholde Casparis: Ved trengsel og ved dom ble han utryddet, men hvem utsier hans slekt? Ti han ble utryddet av de levendes land, for mitt folks misgjernings skyld traff plagen ham.

Av nye utleggelser er det ikke mange, men desto flere nye høgnorske ord. Og den største forandring er den at Seippels periodekonstruksjon, hans omskrivning av faste hebraiske uttrykk, sløyfningen av de mange «og»-er m. m. er gjennomført likeså fullstendig som i landsmålsovs.

Her kan ikke bli rom til å gjennomgå noen stor del av GT etter BO. Som prøver tas en del av 1 Mos og 40 Salmer.

1 Mos 1, 2: Det var mørke over det store dyp. Caspari har: Det var Mørke over Afgrunden. Rettelsen er uheldig. «Avgrunn» er noe uendelig eller henimot uendelig, «dyp» har en bunn. Seippel har «djupet», det er etter dette BO har tatt sitt «dyp». Men man har følt at dette alene var for grunt, og har derfor lagt til «det store». Det hjelper ingenting, dypet blir ikke dypere av det. Den egentlige grunn til forandringen er vel at «avgrunn» er av tysk opprinnelse. Men så har man glemt å ta «avgrunnen» ut av de andre steder i Bibelen, til med Seippel og NN har avgrunn i Job 28, 22 og oftere.

Denne begynnelse er dessverre typisk, BO har en masse uheldige fornorskninger og inkonsekvenser.

V. 3: Det bli lys! Hvorfor ikke «bli lys!»? Det er kortere og grammatisk korrektere.

V. 4: Gud skilte lyset fra mørket. Unøyaktig, det gir inntrykk av at lyset først var blandet med mørket, og så ble skilt ut av det, slik som salt kan bli skilt ut av sjøvann. Caspari har: skilte mellem Lyset og Mørket. Michelet: satte skil mellem lyset og mørket.

V. 11: Urter som sår sig — frø. Gode rettelser, men unødvendige. Det gamle var norsk og helt forståelig.

V. 16: Det største til å råde om dagen og det mindre til å råde om natten. «Største — og mindre» må vel være en slurvefeil — istedenfor «største og minste» eller «større og mindre». Caspari har: Det store og det lille. Det er best.

«Råde» er uforståelig for menigmann, slik som det står uten objekt kan det bare bety «gi råd». Caspari har «herske», som er tysk.

Kap. 2, 7. Caspari har: dannede Mennesket af Støv af Jorden. «Støv» er dansk-tysk. Derfor har BO «av jordens muld». Men alle-

rede i 3, 18 er dette glemt, der heter det «støv er du, og til støv skal du vende tilbake».

V. 18: en medhjelp som er hans like — beholdt etter Caspari. Oversettelsen er tvilsom, og forståes alminnelig som «hans jevnlike», mens Caspari vel har ment en som likner, similis, ikke æqualis. Men «like» er et fyndig ord og inneholder en bibelsk tanke, så det er bra at BO har beholdt det — i motsetning til Seippel og NN.

V. 19: Gud H. hadde dannet. Pluskvamperfektum beholdt for å harmonisere de to skapelseshistorier. Med rette, den som først skrev ned 1 Mos må jo ha ment at de to historier stemte sammen. Seippel har «tok og skapte».

V. 23. Det er ikke greitt med kjøtt og kjød i vår uttale og vår skrift, men det blir pussig når ordene settes sammen som i v. 23 og 24: Kjøtt av mitt kjøtt. Derfor skal mannen — bli hos sin hustru, og de skal være ett kjød.

Kap. 3, 6: at det var et prektig tre, siden en kunde få forstand av det. Langt og tungvint. Tretten ord mot originalens seks. Hva betyr prektig? Praktfull eller nyttig og bra? Forresten er «prektig» tysk. Caspari har: ønskeligt til at faa Forstand af.

Kap. 3. V. 13. Slangen dårte mig — virker komisk. Det høytidelige litteraturord «dåre» tåler ikke den hypermoderne imperfektform.

V. 16: han skal råde over dig. — Feil, det kan bare bety: ha rådighet over eller disponere over deg. Men meningen er «herske over deg». Seippel: hava velde yver deg. Luther: dein Herr sein.

V. 24: utenfor Edens have. Ny ovs. Caspari har: østenfor.

Kap. 4. V. 1. Adam holdt seg til sin hustru. BO har arbeidet meget med å finne passende omskrivninger av Bibelens ord om den seksuelle forbindelse. Jeg tror man ikke med rette kan bebreide den for dette. Saken er at den slags ord på alle språk ustanselig får ny valør. Og da Bibelens «jada» — «kjenne» for første gang ble nedskrevet var det kanskje allerede et eufemistisk litteraturord. Det mente Blix.

V. 7. Det gamle norske ord «åsyn» merkelig nok byttet med det tyske «ansikt». «Herske» — denne gangen riktig ombyttet med «være herre».

V. 9. Ett av de mest kjente ord i Bibelen. Det siteres stadig så: Er jeg min broders vokter? BO har: skal jeg passe på min bror? Denne forandringen kunde ikke være nødvendig.

V. 15: Herren gav Kain et merke — det må vel være en billett eller kanskje en fane. Både Seippel og Michelet har det samme, men Michelet sier i kommentaren at det menes et tatueringsmerke.

Det må hete: Satte et merke på Kain. Caspari: Satte Kain et Mærke.

Kap. 5. V. 24. Caspari: og han var ikke mere, thi Gud havde taget ham til sig. — Et meget kjent og kjært ord forandret til: så ble han borte, for Gud tok ham til seg. Var det nødvendig?

Kap. 8. V. 22 ikke aflade — erstattet med: ikke høre opp. Det ene like «ufolkelig» som det andre.

Til ovs. av de historiske bøker vil jeg bare føye spredte bemerkninger. Gjennom dem alle merkes det at «og» er utelatt i stor utstrekning. Likeså «se!». «Oppløftet sine øyne» er omskrevet, likeså flere «hebraismer». Når man leser kap. 22 finner man at det er blitt en mellomting av Caspari og Seippel. Se ovenfor!

Gjennomgående er fortellingen derved blitt friskere. Men ikke alltid. 24, 63 heter etter Caspari: Og Isak gik ud henimod Aftenen til stille Betragtning paa Marken, og han opløftede sine Øine og saa, og se, der kom Kameler. Dette er jo en ekte perle av impresjonistisk språkkunst. BO har: Og Isak gikk ved aftenstid ut på marken for å ha en stille stund, og da han så opp, fikk han se noen kameler som kom gående. Dette er modernistisk og platt og for langt.

Om Jakobs syv år for Rakel sier Caspari (29, 20): De vare i hans Øine som nogle faa Dage, fordi han elskede hende. BO har: Disse år syntes han var noen få dager, fordi han hadde henne kjær. Litt forlenget — meget forflatet.

I de profetiske bøker er forandringene vesentlig av grammatisk og språklig art. Og så er en rekke ord ombyttet etter det ovenfor meddelte program.

Det må sies til ros for BO at den har tatt hensyn til tradisjonen ved gjengivelse av kjente og kjære skriftord. F. eks. 4 Mos 6, 24—26: Herren velsigne dig og bevare dig! Herren la sitt åsyn lyse over dig og være dig nådig! Herren løfte sitt åsyn på dig og gi dig fred! Her kunde en skarp ekseget og logiker kanskje ha funnet noe å rette. Men litt har oversetterne måttet fingre ved likevel, de har rettet «ansikt» i v. 25 til «åsyn». Hvorfor det, når de ellers ofte har rettet «åsyn» til «ansikt»?

Salmene etter BO er noe for seg. De er nemlig svært lite forandret siden Blix og Hognestads rettelser, og så som disse var lite inngripende, er Salmene bevart vesentlig slik som de var i 1891, bare de grammatiske former og rettskrivningen er formet etter reglene av 1917. Jeg vil ta for meg Salme 1—40. Gjennomgåelsen skal slett ikke være fullstendig, men skal bare røre ved framtredende eller typiske punkter.

Salme 1. Overskriften mønsterverdig kort — og overflødig.

V. 3. «Vandbække» — rettet til «rinnende bekker», hva skal det være til?

V. 4. «Som Vinden henveirer» — rettet til «som spredes av vinden». «Hen» er bannlyst. Hvorfor? Det er da gammelnorsk og brukes av Ibsen og Bjørnson. Skal det ikke være lov å beholde høytidelige ord i Bibelen?

V. 5. «Thi» rettet til «for». Her og på mange andre steder smaker «for» som hår i smør.

Salme 2. Overskriften uttyder salmen som direkte messiansk. «Pønser» rettet til «tenker». «Pønser» er et godt ord, men det er fransk.

V. 6. Det helt litterære ord «dog» — er beholdt. Etter min mening med rette, men ikke etter BO's prinsipper. Likeså «beven» i v. 11 — det skulde også egentlig vært rettet, da det er erketysk. Ellers ingen nevneverdige rettelser. De to stjerner i siste vers er uheldig anbrakt.

Salme 3. V. 4. «Skjold omkring» — dårlig bilde, men ikke rettet.

Salme 4. V. 1. «Skaffet mig rum» — rettet til «gitt mig rum» — et misvisende verbum satt istedenfor det ulykkelige «skaffe» — som er tysk.

Salme 4. V. 6. Det var Caspari som innførte «dødsriket» — i GT. I 1904 kom det inn i NT og har no seiret. Det er med rette beholdt. «Kummer» (tysk) rettet til «sorg». Men det er beholdt i Salme 13, 3.

Salme 7. V. 1. «Forlater jeg mig» rettet til «setter jeg min lit». Men det tyske «redd mig» — i samme vers er beholdt.

Salme 8. I overskriften tolket indirekte messiansk.

Salme 9. V. 20. «Vorde» her som ellers rettet til «bli». «Vorde» kunde gjerne blitt stående, det klinger høytidelig, kan ikke misforståes og stemmer med nynorsken.

«Sledsk», et velkjent, malende norsk ord ombyttet med «falsk», som er tysk. «Hige» — rettet til «stunde».

«Nedrighet» (tysk) rettet til «skarn», som vel er ukjent i norsk tale.

Salme 13. V. 3. Her har BO ikke greidd seg uten «kummer».

Salme 14. «Ingen Gud» rettet til «ikke nogen Gud» — hva skal det være til? «Fordervet» (tysk) er forkastet i v. 1, men beholdt i v. 3.

Salme 15. «Hvo» — som ellers ombyttet med «hvem». Etter min mening et misgrep. «Hvo» er helt forståelig og helt norsk.

«Forkastet og foraktelig» vrakt — tysk.

Salme 16. I overskriften tydet direkte messiansk. Allerede Blix var uenig i dette. Ovs. skjemmes av fire stjernetegn.

Salme 18. Er gjennomgått ovenfor.

Salme 19. Den lange overskriften anstrenger seg for å forsvare anvendelsen i Rom 10, 18. Teksten omtrent uforandret.

Salme 20. I overskriften fortolket indirekte messiansk.

«Offer fedt» — rettet til «godt», det er vel en fortolkning, ikke en ovs. «Banneret» rettet til «seiersmerke». Det er vel fordi «banner» er fransk. I Salme 60, 6 er det rettet til «hærmerke». Men ellers er «banner» beholdt i hele GT.

Salme 21. I overskriften fortolket indirekte messiansk.

«Begjære» rettet «be om». «Rænke» rettet til «onde råd». Akk ja, man taper ikke så lite i menings- og følelsesavskygninger når man kaster ut alt av tysk opprinnelse.

Salme 22. Denne viktige salmen er i overskriften fortolket direkte messiansk.

V. 2. Uforandret etter Caspari. Den pedantiske ovs. «langt borte» osv. må vel betegnes som uforståelig. Luther har: «Ich heule, aber meine Hülfe ist ferne.»

V. 4. «På Israels Lovsange» rettet til «over». Dårlig, han troner nettopp på dem, ikke ensteds ovenfor dem.

V. 9. «Velt din vei på Herren» rettet til «Sett din vei i Herrens hånd». Likeså Salme 37, 5. Her mister bibelleseren et verdifullt, gammelt ord, sunget inn ved en av våre kjæreste salmer: Velt alle dine veie.

«Siden han har behag i ham» — galt, «siden» inneholder en tone av beklagelse. Hvis ikke «efterdi» kan beholdes, må det hete «fordi».

V. 16. Min kraft er opptørket som et potteskår. Feil, det er spilt vann som tørkes opp. Det må hete «tørr». Forresten et vanskelig bilde, som oversettelsen burde ha rettet på.

V. 22. «Fra Vildoksernes horn bønhører du mig» — nærmest uforståelig, med full grunn rettet, men såre forsiktig: «Frels mig fra løvens gap, og fra villoksenes horn — du bønnhører mig.» Det rimelige hadde vært å stryke komma etter gap og sette punktum etter horn. Slik vil det i alle tilfelle bli lest.

Salme 23. V. 2. Paa grønne Enge leirer han mig, til Hvilens Vande leder han mig hen. Her har Caspari for en gangs skyld slått an en vakker rytme. Den er tapt i BO.

Salme 24. I overskriften utlagt om 2 Sam 6, indirekte messiansk.

«Herren hører Jorden til og dens Fylde» rettet til «Jorden hører Herren til — og alt det som fyller den» — ubetinget forbedring, etter den gamle ovs. var forholdet mellom subjekt og objekt uklart.

Salme 25. V. 3. «Handle troløst» — rettet til «er troløse». Med rette, handle troløst vil av menigmann forståes om bedragerisk forretningsførsel.

Salme 26. V. 4. «Falske Folk og Underfundige» rettet til «løgnere og listige folk».

V. 10. «I hvis haand er Skjændsel og hvis høire Haand er fuld av Skjenk». Burde rettes, for menigmann vil forstå «skjenk» som rusdrikk. Men man burde funnet en bedre erstatning enn «skam og bestikkelse», det siste er jo rent tysk. Hele bildet er vanskelig. Luther har: «Welche mit bösen Tücken umgehen und nehmen gerne Geschenke.»

Salme 27. V. 2. «Ildgjerningsmænd» rettet til «ugjerningsmenn». Hvorfor?

V. 8. Når oversetterne mener at «ditt ord» er nødvendig til forståelsen, burde de ikke sette det i parentes.

Salme 31. V. 7. «Forfengelige Afguder» rettet til «tomme avguder». Hva betyr det? Gudebilder som er hule inni, lik Tor på Hundtorp?

Salme 32. V. 9. «Deres smykke er» osv. Unødig innviklet. Det måtte gå an å følge Luther: Seid nicht wie Rosse und Maulthiere die nicht verstandig sind, welchen man Zaum und Gebiss muss in das Maul legen, wenn sie nicht zu dir wollen.

Salme 35. V. 7. «Garngrav» forsynt med anmerkning. Klosset, anmerkningen kunde vært tatt inn i teksten: grav med garn over.

V. 13. «Min bønn vendte tilbake» osv. Anmerkningen kunde stått istedenfor teksten.

V. 15. Anmerkningen er en usikker utleggelse.

V. 21. «— der ser vårt øie.» Uforståelig. Luther: «das sehen wir gerne.»

V. 25. «— etter ønske» — hvis ønske? Luther: das wollten wir.»

Salme 36. V. 1. Det måtte vel gå an å fravike et prinsipp en enkelt gang og rette י til ו i grunnteksten, slik at det kunde bli mening i dette verset, altså «hans hjertes innerste» istedenfor «mitt hjertes». Nettopp den rettelse er jo foretatt i Salme 22, 17: «De har gjennemboret.»

V. 3. Anmerkningen burde stått istedenfor teksten. Ganske kostelig at «man» er bannlyst av bibelteksten, men her som ellers beholdt i Casparis overskrifter og anmerkninger.

V. 8. «Dyrebar» er ombyttet med «kostelig», som skal være mer norsk. Men i dannet norsk tale betyr «kostelig» noe svært morsomt. Verst virker dette ordet i Salme 116, 15: «Kostelig i Herrens øyne er hans frommes død.» Det må bety at Herren morer eller gleder seg når hans fromme dør.

Salme 37. V. 5. «Velt din vei» kassert. Et feilgrep. Se Salme 22, 9.

V. 25, 26 og 28. «Avkom» tre ganger. Ellers er jo ordet bannlyst av bibel og salmebok. Det skal hete «ætt».

Salme 38. Fortolket indirekte messiansk.

V. 9. «Jeg hyler for mitt hjertes stønnen.» Uklart og unorsk. Luther: «Ich heule vor Unruhe meines Herzens.»

Salme 39. Den lange overskrift er overflødig, salmen er klar nok.

V. 12. «— fortærer du likesom møll» — et usmakelig bilde, at Gud fortærer herligheten på samme måten som møllen fortærer. Luther: «So wird seine Schöne verzehret, wie von Motten.»

Salme 40. Tydet indirekte messiansk.

V. 6. Ovs. 1891 har: «Du har boret mig Øren» og tilføyer: «det er beredet, givet.» BO har «boret ører på meg» uten tilføyelse. Det virker smertefullt.

Den best utførte del av BO er etter mitt skjønn Olaf Moes til apokryfene. Den respekterer grunntekstens stil og Casparis gamle oversettelse, skjønt den også (nødtvungent?) har «for» istedenfor «ti» osv.

Det er godt at de apokryfiske bøker framtrer i en passende språkdrakt. Det kan hjelpe til at disse verdifulle skriftene kan bli mer brukt til oppbyggelse enn de er no. Etter min egen erfaring må jeg f. eks. sette Jesu Siraks visdom blant de rikeste av Bibelens bøker, det var også de gamle lutheraneres mening. Derfor er J. S. stadig sitert i ortodokse bønnebøker og brukt til tekst for kirkelige taler.

TIL CHRISTENDOMMENS ELSKERE

EIT NYFUNNE SKRIFT AV HANS NIELSEN HAUGE

Av Andr. Seierstad.

I.

Det opus av Hans Nielsen Hauge som her for fyrste gongen kjem på prent, finst i ei haugiansk brevbok som nok i si tid har høyrt heime på Herstad i Hoff i Vestfold. Dette viser seg av eit par påskrifter der to namn er nemnt: *Johanne Larsdatter Herstad* og *Jens Abrahamsen Herstad.*[1]) Brevboka er noko defekt; dei fyrste blad er borte, og sameleis eit blad s. 32—33.[2])

Det arbeid av Hauge som nedanfor vert attergjeve, har i brevboka denne fullstendige overskrift: «Et Sændebrev til fortroelige Christendommens Elskere der attraaer at betænke alting til saadan Prøve at det Beste beholdes.» I stuttmål kan ein kalla det: «Til Christendommens Elskere.» Endå om ordet «Sændebrev» kunde gjeva oss inntrykk av at det er eit vanleg venebrev vi har fyre oss, så er dette opus i røynda eit lite skrift, svarande til dei mange små skrifter

1) Denne Jens Abrahamsen (1777—1847) var bonde på det eine bruket på Herstad; det var to like store bruk der. Og han var trimenning til den nemnde Johanne Larsdatter (f. 1785). Johanne var atter halvsyskinbarn til den andre gardeigaren på Herstad, Ellef Jensen (1789—1863), kjend som ein varmhjarta haugianar. Ellefs mor var oppvekt ved Hans Nielsen Hauge, og hans hustru hadde vakse opp hjå «mor Inger» på Eiker papirverk, Mikkel Hauges hustru. Garden Herstad var i det heile eit sentrum for haugiansk samfunnsliv i Vestfold; det er difor ikkje underleg at dei der tok vare på brev, skrifter og songar av Hauge og hans vener. Jensen Herstad-familien vart gjennom giftarmål knytt saman med andre haugianarætter, Schieveland, Mjelva, Mehren. Stiftprost Gustav Jensens far, Isach Jensen i Drammen, var fødd på Herstad og bror til Ellef Jensen. Jfr. M. J. Vefring, «Minder fra mit Reiseliv» i Luth. Kirketid. 1896, s. 337; H. G. Heggtveit, Den norske Kirkes Hist. i det 19. Aarh. I 269, II 562 f.; «Den gamle ettegaard Herstad i Hoff og dens beboere i hundreder av Aar» Av K. B. (dvs. Karoline Bøe) i Drammens Tidende 1926 nr. 205, og «Jens Ellefsen Herstads slekt i og omkring Drammen» av samme forf. i Drammens Tidende 1926 nr. 289. Utfyllande opplysningar om Herstad-folket har eg fått av hr. overingeniør Gustav Jensen, Oslo, som eg hermed takkar for velvilje og hjelp. Brevboka er tidlegare omtala i ei artikkelserie av A. B. R., dvs. redaktør Anton Brask Rustad, i Drammens Tidende 1924 nr. 80. — 2) Innhaldet i Herstadbrevboka er dette: Det nedanfor attergjevne opus av Hauge; 26 vanlege brev av Hauge, derav er 14 tidlegare prenta i Samling af religiøse Breve, 1829. Vidare: 9 religiøse brev og eit fragment av andre forfattarar; 16 songar av H. N. Hauge, Thomas Olsson Amble (Heggtv. II 801 f.), Johannes Kraabøl (Heggtv. I 167 og 263), John Bjørge (Heggtv. II 2—9), T. O. Bache (Heggtv. I 178, II 359), Syver Smaaland (Heggtv. I 658) og fleire.

Hauge sende ut i prent.[3]) Fleire ting gjer det klårt at det sendebrevet vi her har fyre oss, er tenkt som skrift, ikkje som brev. Breva frå Hauge har normalt anten personleg eller lokal adresse; dette opuset har i staden ei reint generell overskrift. Hauges venebrev kan venda seg til flokkar av truande på fleire kantar av landet, men dei har likevel ein personleg karakter og vanleg religiøs brevstil. «Til Christendommens Elskere» har derimot ein ålmenn, resonnerande avhandlings-karakter. Han vender seg heller ikkje berre til sine vener, men også til motstandarar.[4]) Han stiller også dette opuset på line med skrifter han tidlegare har skrive, idet han under argumenteringa viser til dei.

Om Hauge har tenkt å få prenta dette arbeidet, er vel ikkje godt å seia. Det har snaut vore aktuelt då han skreiv, for som vi seinare skal sjå er dette verket utforma på ei tid då det rådde forbod mot bøker av Hauge. Men det hindrar ikkje at arbeidet likevel er meint som eit skrift; Hauge visste vel at om bøkene hans var illegale, så kunde skriftene hans spreidast i handskrift. Just i dette skriftet kjem dette klårt fram, for der viser han til «dem af mig *udgivne* «Betænkninger om Religionens Forening efter Christi Moral eller Lyksaligheds Lære» og sikter dermed til eit skrift som berre fanst i handskrifter.

Denne tilvising til eit anna Hauge-skrift gjev oss forresten hjelp til ei tidfesting. I ein tidlegare publikasjon[5]) har eg gjort greie for at skriftet «Betænkning til Religions Forening» må vera blitt til under Hauges lange arrest, og da tidlegast i 1807. «Til Christendommens Elskere» kan då heller ikkje vera eldre enn 1807, sidan det omtalar «Betænkning til Religions Forening». På den andre sida kan vi no for båe skrifter slå fast ein terminus ad quem. Båe Hauges foreldre er i live på den tid han skriv «Til Christendommens Elskere», for han skriv: «I elskelige Forældre og Sødskende m.f. der kiender mig fra Barndom af, og I Forældre som lærte mig at

3) Ordet «sendebrev» vart i den tid nytta ikkje berre om eit handskrive rundskriv, men òg om prenta skrifter som hadde karakter av eit opprop, eit offentleg vitnemål. Anders Andersen Grøndahlen gav t. d. år 1800 ut eit skrift han kalla «Sendebrev til alle Europas Atheister, Deister, Naturalister» etc. (Birkelands Hist. kronol. saml. 1801, Riksark.). Eit anna døme er skriftet av Østen Amundsen Rye, «Et merkværdigt Syn», Chra. 1801. På siste, upaginerte side vert også denne boka kalla eit «Sendebrev». — 4) Vistnok synest den siterte overskrift å tyda på at han berre vil ha i tale ein intim venekrins, «fortroelige Christendommens Elskere». Men arbeidet er i røynda ein apologi som han rettar til alle som har noko ankemål mot han ut frå kristelege grunnsetningar. At han også vender seg til motmenner kjem tydelig fram i desse orda: «De som baade er med og mod mit Forehavende opfordres herved til at igiendrive om ieg lyver.» Når han under argumentasjonen stundom vender seg til sine nærmaste skyldfolk og vener, så er det ikkje avdi han spesielt skriv til dei, men han kallar dei fram som vitne om si ferd. Innhaldet av arbeidet tilseier oss at vi les overskrifta om lag som om det stod: «Til alle som er fortrolig med hvad kristendom er og som av kjærlighet til den gjerne vil prøve alt og beholde det gode.» — 5) Tidsskr. f. Teol. og Kirke 1940, s. 43.

læse . . .» Og lenger framme: «Thi skiønner ieg nu best hvor vel I Forældre m.f. giorde, der holdt mig fra Ungdoms Daarlighed og lærte mig at arbeide.» Hauges mor, Maria Olsdotter Hauge, døydde 1/1 1811. Så kan då dette skriftet seinast vera blitt til år 1810. Det er skrive før Hauge fekk lov å flytja or fengslet opp til Bakkehaugen. Det same må då vera tilfelle med det eldre skriftet «Betænkning til Religions Forening». Det kan no med vissa slåast fast at også dette skrift er blitt til før utgangen av året 1810, og då helst ei god stund før.

Forutan dette som ein kan slutta seg til på grunn av positive opplysningar, kan ein òg ut frå ånd og innhald i dei ymse skriftene dra visse slutningar om tilhøvet mellom dei.

Vi kjenner no til ei rad Hauge-manuskript som vart liggjande uprenta i fengselsperioden 1804—1814, og som seinare for storparten gjekk i gløymsle. To—tri av desse gav Hauge sjølv ut seinare då skriftene hans vart frigjevne gjennom kgl. resol. 14/6 1816.[6]) «Reiser og vigtigste Hendelser» gav han ut alt hausten 1816. Eit grunnmanuskript til dette verket eksistera i 1814 før saka hans vart avgjort.[7]) Året etter, 1817, kom «Om religiøse Følelser og deres Værd», som bl. a. i sterkt omarbeidd form attergav innhaldet av «Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid», eit manuskript som han sette opp i fengslet på Hokksund like etter arrestasjonen i 1804, i tida 22/10—22/11 1804. I 1822 gav han ut «Udtog af Kirke-Historien». I fyreordet til det verket opplyser han at han «for flere aar siden» har byrja skriva på denne kyrkjesoga, og at dette historiske arbeidet har «henlagt ufuldendt til denne Tid». Men det har ikkje vore kjent at det ufullendte fyrearbeid til kyrkjesoga hans skriv seg alt frå fengselstida, frå tida fyre 1811. At så er tilfelle ser vi av det skrift som her vert offentleggjort. Han talar her om eit utdrag av to kyrkjesogeverk som han har gjort, og som han sender ut samtidig med skriftet «Til Christendommens Elskere».[8])

6) Alt før dette tidspunktet gav han ut ei rad songar som han hadde dikta i fengslet, «Religiøse Sange», Chra. 1815. — 7) Jfr. brev frå H. N. Hauge til Enoch Jacobsen 26/10 1814, T.T.K. 1943, s. 146 og 153 f. Uprenta Hauge-brev 22/9 1813, U.B. Ms 8, 646. — 8) Når han skriv: «Hvad ieg før har lidet hørt om Christendommens Tilstand, har ieg ransaget efter i 2 Kirke-Historier, som ieg og har uddraget, det mig mest har forekommet til Betænkning og agtet mærkværdigst, hvilket hermed følger,» så kunde ein kanskje tenkja at det kyrkjehistoriske utdraget fylgde like etter denne perioden som ein bolk av skriftet «Til Christendommens Elskere». Det finst også verkeleg ein del kyrkjehistoriske utføringar i den bolken som fylgjer etter omtalen av det nemnde utdrag. Dessverre er det uråd å gjera seg opp noko meining om innhaldet av denne bolken då det er nett her den nemnde lakunen fell. Men det er berre eit blad som er borte, dvs. maksimum 270 ord, så her kan det ikkje vera tale om noko større utdrag av kyrkjesoga gjennom tidene. Og at Hauge har gjort eit større utdrag, framgår tydeleg av det han seier i denne samanheng: «Ieg har skrevet nogle Linnier til Anmærkning over endeel Stykker.» Utdraget inneheld soleis ei rad kyrkjehistoriske lesestykke, og til ein del av dei har han gjort originale, personlege merknader. Noko slikt er ikkje gjort med eit par sider. Han samanliknar også sitt utdrag av kyrkjehistoria med dei større verk av same slag.

Fyremålet med arbeidet hans er å gjeva det jamne folk positiv historisk kunnskap, eller som han sjølv seier det: «at Eenfoldige og Ringe kan og faae nogen Kundskab om den forige Tilstand med Guds Kirke, ia og Timeligt.» «De som har liden Tid kan finde det her *i Korthed*. Andre som har lyst og Formue kan søge de *store* Historier.» Det er klårt at han talar om ei lærebok i kyrkjesoga til bruk for ålmenta. Det er interessant å kunna slå fast at han i fengselstida også har sendt ut på marknaden ei kyrkjesoge i manuskript. Ein parallell er det når han i 1814 før domen fall sender ei avskrift av «Reiser» i uferdig stand til England.[9])

Alt det han seier om utdraget i fengselstida, høver godt saman med det han opplyser om sitt «Udtog» av 1822 i fyreordet til denne boka. Også den ferdige boka er skrivi ut or andre kyrkjesogeverk. Skilnaden er den at han no har havt fleire forfattarar å halda seg til enn dei to han hadde til utkastet. Han nemner i fyreordet av 6/7 1822 fire kyrkjesogebøker han har gjort bruk av, og dessutan går det fram av boka at han har nytta visse andre arbeid for einskilde bolkar. Enn vidare har han auka talet på originale merknader.[10])

I seinare tid er eit par skrifter av Hauge utgjevne i prent for fyrste gong. I 1896 vart det nemnde grunnskrift «Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid» publisert av A. Chr. Bang.[11]) Og i 1942 gav Hans N. H. Ording ut det ovanfor nemnde skrift om «Religions Forening».[12]) «Til Christendommens Elskere» vert utgjeve i denne publikasjon, men enno er ikkje alle Hauges manuskript frå fengselstida gjort tilgjengelege i prent. «Overbevisning om Vantroe og Overtroe med Oplysning af det antagne for Rettroe», som finst i gamalt manuskript i U. S. A.,[13]) ventar enno på utgjeving. Vidare er å nemna eit *forsvarskrift* frå 1804 mot biskop Peder Hansens ankemål, som Hauge hadde tenkt å få prenta,[14]) og eit skrift som skal ha bore titelen «Herlige Lærdomme og Regler om et christeligt Levnet».[15]) Dei to sistnemnde manuskript laut Hauge gjeva frå seg i den fyrste fengselstida 1804.

Det som serleg interesserar oss her, er høvet mellom dei tri

9) Sjå Tidsskr. f. Teol. og Kirke 1943, s. 153, note 36. — 10) «For de Ukyndiges Skyld har jeg tilføiet nogle Anmærkninger, hvoraf endeel ere forfattede for flere Aar siden, da jeg begyndte paa dette Arbeide, som har henlagt ufuldført til denne Tid.» Udtog af Kirke-Historien, 1822, s. VI f. — 11) A. Chr. Bang, Til Minde om Hans Nielsen Hauge (1796—1896), 1896, s. 16—31. — 12) Et skrift av Hans Nielsen Hauge fra hans fengselstid. Med forord av utgiveren Hans N. H. Ording. 1942. — 13) Jfr. To uprenta skrifter, Tidsskr. f. Teol. og Kirke 1940, s. 41 ff. At det amerikanske manuskript skulde vera Hauges originale, som eg fyrst meinte, har seinare synt seg ikkje å halda stikk. — 14) Sjå Bang, H. N. Hauge og hans samtid, 1. utg. 1872 s. 354 eller 3. utg. 1910 s. 315. — 15) Jfr. Avskrift av spesifikasjon over handskrivne saker og bøker fråtekne H. N. Hauge av lensmann Gram 7/11 1804. Hauges sak, pk. II, dok. nr. 73. Riksark.

skriftene om «Religions Forening», om «Vantroe, Overtroe og Rettroe» og «Til Christendommens Elskere». «Religions Forening» er det eldste av dei tri, for det er omtala i dei to andre. Vanskelegare er det å avgjera aldershøvet mellom «Vantroe» etc. og «Til Christendommens Elskere». Les ein gjennom alle tri skriftene vil ein finna større likskap mellom dei innbyrdes enn mellom desse og dei eldre Haugeskriftene. Alle tri er sterkare merkt av opplysningslesnad enn skriftene frå vandreåra. I alle tri er det ei uroleg, krisevori leiting etter standpunkt. Og i alle tri let Hauge seg merka med at han gjennom studier og refleksjon har vunne fram til større klårsyn og vidsyn enn då han tidlegare skreiv. Men det finst og skilnad, og skilnaden er størst mellom «Til Christendommens Elskere» og dei to andre. I «Vantroe» og «Religions Forening» står Hauge mykje saman med den tids presteskap: Det vonde i tida er intoleranse, ordstrid, synd og last og fatigdom, og orsakene finn han helst i sektkløyving og vankunne. I desse to skriftene kritiserar han ikkje presteskapet, tvert om: i «Religions Forening» talar han om «retskafne Lærere og anden høy nyttig Virksomhed»[16]) og i «Vantroe» tek han fråstand frå sine tidlegare harde åtak på presteskapet. I «Til Christendommens Elskere» derimot forsvarar han til dels og motiverar sin tidlegare kritikk av prestane, talar både om deira havesykje og lastefulle liv. Han klagar og over at dei gjev folk falsk trøyst så dei søv vidare i lastene i staden for at dei skulde «indplante Frygt i Menneskenes Hierter» og «Lyst til det Gode».

I karakter står dette skriftet nærmare vandretids-skriftene enn dei to andre nemnde fengselsskriftene. I «Til Christendommens Elskere» alluderar han gong etter gong til sin «Sindsforandring», just som i skriftene før og etter fengslet. Også her skil dette opuset seg frå dei to andre. Likevel er det ikkje berre kronologiske data som hindrar oss i å plasera skriftet i tida før 1804. Også dette skriftet har fengselskrisa som sin bakgrunn.

Korleis då forklåra skilnaden? Svaret torer ein finna når ein ser på dei ulike *emne* Hauge her arbeider med. I «Vantroe» og «Religions Forening» gjeld det ei ålmenn teologisk orientering om dei ymse kristendomssyn og religionsformer. I «Til Christendommens Elskere» gjeld det derimot eit praktisk spursmål: Vegen til religiøs-moralsk reising av det norske folk. Var Hauges framferd i vandreåra rett og rein, eller må det ei omlegging til? Og finst det i tilfelle forsvarlege motiv for ei slik omlegging?

Men dei ulike emne synest ha utforma seg under påverknad av to ulike slag litteratur som han har vore oppteken med. Ein kan

16) Et skrift av Hans Nielsen Hauge, utg. av Ording, 1942, s. 62.

seia det slik: Dei to fyrstnemnde skriftene representerar ei *teoretisk* sjølvorientering på grunnlag av ålmenn *religiøs og populær-filosofisk lesnad,* det sistnemnde ei *praktisk* sjølvorientering på grunnlag av *kyrkjehistorisk lesnad.*

Som vi har sett, fortel Hauge i dette skriftet om kyrkjehistoriske studier som han nettopp har fullført og som han legg fram fruktene av i eit medfylgjande skrift. Også i «Til Christendommens Elskere» resenserar han litt av det tilfang han har arbeidt med og resonnerar over det. Men ikkje nok med det. Gjennom heile det sistnemnde skrift dukkar det historiske synspunkt fram gong etter gong.[17])

Når ein ser kor sterkt forankra dette skriftet er i kyrkjehistoriske inntrykk, og når vi på den andre sida har konstatert at dei to skriftene om «Religions Forening» og «Vantroe» har ein annan karakter og innbyrdes står mykje nær kvarandre i innhald og ånd, vert ein overtydd om at ein har å gjera med to grupper av skrifter, der «Religions Forening» og «Vantroe» høyrer saman og er blitt til på nokolunde same tid, medan «Til Christendommens Elskere» er noko for seg. Då vi på fyrehand veit at «Religions Forening» er eldre enn både «Vantroe» og «Til Christendommens Elskere» fordi det fyrstnemnde skriftet er omtala i båe dei andre, så kan vi no slutta oss til at også «Vantroe» er eldre enn «Til Christendommens Elskere» fordi det høyrer til same gruppe og tidsbolk som «Religions Forening». Den kronologiske orden er soleis: 1. «Religions Forening», 2. «Vantroe» og 3. «Til Christendommens Elskere». Og mellom dei to sistnemnde ligg eit visst spann av tid. Det rimelegaste er då å tenkja seg at det siste skriftet er kome i stand i året 1810.[18])

Ut frå ei slik fastlegging av dei ytre data synest det lettast å forstå tankeføringa og intensjonen i dette skriftet.

17) Nokre sitat vil syne det. «Som ieg da var lidet belæst om Christendommens Tilstand til denne Tid, mindre erfaren, saa saae ieg det ei saa forklaret som nu.» «Ieg styrket min Iver, deels af Christi Ord til de Ypperste Præster, deels af Lutheri, Møller og Pontoppidans Skrifter, som de haardeste Ord eller Grund er tagne fra.» «Det var en anden Grad med den første kristen Samfund, da dem blev afplyndret.» «Min Lyst er at Mennesken maatte blive ret oplyste, da vi seer at Vankundighed og Pavedømmets Ondskab, de stolte Antichristne, traadde Keisere og Konger ned, ødelagde de beste Mennesker.» Vi maa tilstaa «at de beste Religioner har Vanskeligheder i alle Ting for at styre til Landets vel». «Vi har Exempel nok i Paverne.» Flittigt Arbeide «har de sande Kristne fra Apostlernes Tider drævet paa, . . . men Antichristnes Aander har viget derfra for at følge sine Lyster.» — 18) Det kyrkjehistoriske studiet er sjølvsagt ikkje slik å forstå at Hauge fyrst i året 1810 eller der omkring skulde ha lese kyrkjehistoriske bøker. Her og der nemner han skrifter som han har lese i fengslet, m. a. ein biografi av Petrus Valdes. «Da jeg i fengslet *fandt* hans Levnedsbeskrivelse,» seier han (Saml. af rel. Breve, 1829, s. 51). Det tyder på at boka høyrde fengslet til og at han kan ha lese henne tidleg. «Jeg har for 16 Aar siden læst Beskrivelsen over Egedes Bestræbelser paa Grønland,» skriv han i Udtog af Kirkehistorien, utgjevi 1822; den skulde han då ha lese i 1806 alt (Udtog af Kirke-Historien, 1822, s. 206). Men samanhangande lesnad og ekserpering av ei heil kyrkjesogeframstilling har han fyrst gått i gang med fyre utarbeidinga av «Til Christendommens Elskere», og dette studiet har sett merke på hans syn og hans forfattarskap.

II.

Liksom dei to nemnde innbyrdes nærskylde skriftene har også «Til Christendommens Elskere» ein personleg-eksistensiell karakter. Hauge er komen i tvil om si fortid og leitar etter ein basis, ein posisjon som han kan forsvara mot seg sjølv og mot andre. Det er to ting i hans tidlegare verksemd som han her gjennomdryfter: 1) hans djerve åtak på presteskapet, 2) hans mange praktisk-økonomiske tiltak. Det er ikkje underleg at det nett er desse spursmåla han er oppteken med, for det var just på desse to punktene embetsmennene sette søkjeljoset på han under den pågåande rettargangen. Ved den tid han vart sett fast hadde han havt roleg samvit og kjent seg på trygg grunn. Men i fengslet hadde han svinga mykje og såg mangt annleis. Difor merkte han også kritikk mot seg for denne nyorientering og hadde sjølv ikkje lett for å falla til ro. Spursmåla var til dels dryfte i dei to nærskylde skriftene under sterk påverknad frå opplysningssynet. Då var han gått heller vidt i desavouering av si fortid, og hadde til dels vendt kritikken mot dei venene som kritiserte han. No då han i kyrkjesogestudiet har gjennomgått den evige striden mellom Kristi sanne vitne på jord og verdslegdomen, kompromisset, ukjurskapen som trengde seg inn i kyrkja, no må han gjennomprøva alt på nytt. Enno viser han til og styttar seg til skriftet om «Religions Forening» og seier attpå: «Mine forige Betænkninger har ieg nu noget overveiet.» Men faktisk er tonen ein annan, og han tek atter til å grava i dei gamle stridsspursmål han har hatt med presteskapet. Likevel ikkje for å få rett, men for å finna det rette. Kunde og burde han ha stellt seg annleis enn han gjorde i vandretida? Det er hovudtemaet i skriftet.

«Ieg tog undertiden, dog skiælden ved Tale, men mere ved Pen, til haarde eller grove Ord og Udtrykke af Hæftighed mod de Lærere som var mig imod, ia af den Had ieg havde mod al Synd.» «Men ieg har siden betænkt at naar ieg var (dvs. om eg hadde vore) mere mild og kiærlig, . . havde jeg . . været mere føyelig i Ord og havt Visdom i Veltalenhed efter nærværende Tids Tilstand, saa maaske havde (ieg) havt mindre Hinder, ia de som har mig mistænkt i adskelligt og søger at hindre, kunde da befordret.»[19]) Om sitt høve til dei timelige ting i vandretida fortel han at han brukte vetet,

19) Stoda til næringsinteressene i yngre år vert skildra på ein måte som vik noko av frå det bilete ein vanleg gjer seg: ein relativ jamn framvokster der det heile tida er dragkamp mellom åndelege interesser og næringsinteressene, berre slik at dei fyrste held på å vinna hegemoniet fyre gjennombrotet 1796, men etter krisa taper herreveldet. Her skildrar han sterke svingningar mellom einsidige standpunkt: «Ieg var enfoldig og ringe, lidet oplyst og havde ikke nogen sønderlig lyst til at læse, . . . min største Øvelse var i haardført Bondearbeide til ieg var 25 Aar.» «I som kiender mig fra første Tid mit Sind blev forandret, veed at ieg følgede Christi Ord og gav bort det ieg havde, dog arbeidet med Eder hvad formaaet paa timelige ting, og deels talet til Opbyggelse.

lagde seg til «betroet Gods» og i stendig større mål heldt fram med å «aagre», men også med å dela ut. Men her har kritikken sett inn mot han: Kunde dette vera «apostolisk»? Svarar det til apostolisk fatigdom å sanka så mykje gods og vera så oppteken med det timelege? Hauge er sjølv uroleg for dette. Det har kome over han «Frygt for mig selv, at (ieg skulde) forsømme det høyeste med at opbygge». «Ofte vil falde Fortrydelse i mig at dėt skulde sees ud til [at] ieg har tragtet efter Verdens Ære og Gods fordi ieg traadde i Kiøbmands Stand. Og kan det give ondt Skiin fra sig der af, samt at Hyklere kunde søge det samme med Undskyldning og Skiul: ieg giorde saa . . .»

Forfattaren glid skiftevis over frå det eine til det andre av dei to emne: skuldingane mot presteskapet og hans økonomiske aktivitet. Dei to ting går hand i hand. Det kan ha sin grunn i mangelen på klår disposisjon i framstillinga, men Hauge kjenner det visseleg og slik at det er sakleg samanheng mellom dei to spursmål. På den eine sida har han tordna mot prestane fordi dei har forsømt sine åndelege oppgåver og gått opp i sine verdslege interesser, og samstundes har han på den andre sida sjølv lagt seg etter det timelege i den grad at det har vekt kritikk.

Under dryftinga av feilgrip innan presteskapet og feilgrip frå hans eiga side ser han no alt i kyrkjehistorisk overljos. Parallellar frå eldre kyrkjetider ropar varsku og feller dom over tendensar i samtida, rører ved samvitet når ein held på å gli ut. Hauge har lært at ei kyrkjerørsle som er ekte og sterk så lenge ho er lita og sit trongt i det, lett kan verta trylt av verdsleg ære, makt og rikdom når ho vert større og får vind i seglet.[20])

Den næraste konklusjon Hauge måtte dra av slike historiske refleksjonar var denne: Også innan vårt presteskap råder forfallstendensar; eg kan ikkje gå attende på min kritikk, det måtte då vera forma.

Men samstundes verkar kyrkjesoga til *sjølvprøving* og til *dom* over han sjølv og den rørsla han har vore orsak til. Stod han sjølv i fåre for å gli bort og forføra andre til det same? «Mit Forsæt er,»

Siden, efter som Forstand og betroet Gods har tillagdes, saa har ieg tiltaget at aagre og meddele.» At han før gjennombrotet ikkje hadde vidare hug på å lesa, og at han etter gjennombrotet fylgde Kristi ord til den rike unge mannen og gav bort det han åtte, er ikkje lett å harmonisera med det han seinare skriv om desse ting m. a. i «Religiøse Følelser»; men siktemålet i dei to skriftene er ulikt, og derfor er vel dei ymse tilhøve aksentuera ulikt. Her vil han truleg gjera det klårt korleis han radikalt reiv seg laus frå trældomen under mammon då han gav sitt hjarta heilt til Gud.

20) «Vi seer af Historierne dem vel aftog fra Kristi Sind, end og under Forfølgelserne, men allermest voxte Høyhed og alle Laster» seinare, — han siktar nok til det pavelege Europa-velde. «Lad nu enhver Overbevist . . . betænke hvad Gaver og Gods ikke Lærere har i Overdaadighed fortæret, skad egen og andres Siele og Legeme! Dog maae vi undtage at nogle anvendte det bedre af Geistligheden.»

seier han, «av ald Magt (at) agte mig for Skin til Høyhed og Rangs Ære, hvilket vi har Exempel nok af Paverne.»

Hauge kan ikkje nøgja seg med formelt å ha rett, eller med å konstatera at fruktene av hans verksemd var gode. Var hans *motiv* dei rette? Det vert kjernepunktet i hans sjølv-analyse. Han er i den stoda at det kunde falla ein mistanke om opportunisme over hans framferd. Ikkje berre kunde ein tvila på hans motiv under kampen og den ytre karriere i vandreåra, men det same kunde gjelda den ting at han hadde sala om då han kom i fengsel. Han reknar med at vener og motstandarar skal seia: Før lasta han sterkt prestestandet og roste dermed seg sjølv, men no viser han seg «føyelig eller sagtmodig og eftergivelig» av «Frygt for at lide» og for «at vinde deres Yndest» som han før hadde refst. Og han medgjev: «Da ieg har skrevet saa haardt om de af Præstestanden som bedriver Laster, det kunde, NB kunde være af Ærgierrighed, for at nedtrykke dem og ophøye mig selv.» «Og vil ieg ei undskylde om, NB *om* ieg har had til dem.»

Han tek det, som vi ser, ikkje lett med sjølvransakinga. Han veit at den same syndige natur finst i han som i presteskapet, og at dei same freistingar kan vera for hand i det religiøse arbeid no som før.

Men med denne indre skjelven i seg har han likevel samvitet på si side når han ser tilbake på kampen i vandretida og på kursskiftet i fengslet.

Når det gjeld prestane, veit han med seg sjølv at han i unge år «elskede dem, havde Agtelse for deres Embede». Og når han brukte harde ord mot ein del av presteskapet, var ikkje den fremste grunnen den at dei motarbeidde han, endå det var ille nok, då hans gjerning notorisk bar gode frukter. Han vart opprørt fordi dei direkte forførde dei sjeler som dei var sett til hyrdingar for, dels ved «onde Exempler» og dels ved ord, idet dei mot betaling var viljuge til i sine lik-preiker å «rose den Afdøde, prise hans Dyder i Tiden og den Salighed han nu er i. Hvilket forargeligt er . . at de som har levet et ondt ugudeligt Levnet faaer saadan Berømmelse efter sin Død, at andre i saadant Levnet der af tager Trøst og bliver fremturende i sine Lyster. Thi dem giør sig samme falske Haab om Salighed.» Her kjenner han det som ei ufråkomeleg plikt å blåsa allarm.

Men også når det gjeld kritikken over at han etter arrestasjonen i høve til embetsstandet har synt seg moderat og medgjerleg, mindre streng også i dei ytre livsformer, kan han forsvara for seg sjølv.[21]

21) «At ieg er nogen Hykler for ieg viser Føyelighed og skikker mig noget efter Mennesker i uskyldige, ia nyttige Ting, kan ieg ikke troe, da det er ingen sand Dyd at være hastig, vræd, stolt og trodsig, eller at vise Afskye for Menneskeligheden ved udvortes Sorg og legemlig Brug, Cermonie, m. m.»

No er det *ein* ting å kunna forsvara sin posisjon for sitt eige samvit og ein *annan* ting å kunna godtgjera for andre at ein *har* reine motiv og eit godt samvit. Hauges meining er utan tvil at skriftet også skal vera ein apologi for hans ferd, så ikkje den rørsla han har stått i brodden for skal lida på grunn av falsk mistanke. Dei inste motiv kan ingen demonstrera for andre. Hauge kan her ingen ting anna gjera enn appellera til dei som kjenner han best, alt frå ungdomen.[22]) «At bestride eller igiendrive alle menneskelige Tanker og Domme som hver har og giør efter sin egen Lyst, det er for vanskeligt . . . Hvad mine egne Betænkninger, Ord og Gierninger med Bedrifter og menneskelig Omgang (angaar), kan da de best bekræfte der har havt Omgang med mig, kiender min Grund og Hensigten der er aabenbaret.» Ikkje berre vener og skyldfolk, men òg motstandarar som kjenner han frå gamalt, skal vera hans vitne. «De som baade er med og mod mit Foretagende opfordres herved til at igiendrive om ieg lyver.»[23])

Alt i alt synest det kyrkjehistoriske innsyn som Hauge har vunne, ha ført til at han kjenner seg stort set rehabilitert når det gjeld kritikken over presteskapet i hans tidlegare skrifter, berre at han finn det rett at han no «viser Føyelighed» så langt det går. Når det derimot gjeld hans timelege handel og vandel, «da er mit Forsæt,» seier han til slutt, «for Eftertiden at drive mindre timeligt Brug.» Arbeidet vil han halda i ære, men han vil agta seg at han ikkje skal vera av dei som byrjar i ånd og endar i kjøt.

Både den litterære kamp og den økonomiske verksemd har sin rett, men han går no inn for moderasjon. Aggressiviteten førde ikkje fram. Den eggja motstandarane opp, og dei slo han ned.

I staden for pågåande einmanns-aksjonar interesserar Hauge seg no meir for praktiske samfunnsreformer i samarbeid med staten og gode krefter i folket.[24])

Det vesle skriftet har då ein forvitneleg bolk med pia desideria om praktiske samfunnsreformer med sikte på ei kyrkjeleg og

22) «I elskelige Forældre og Sødskende m.f. der kiender mig fra Barndom af, og I Forældre som lærte mig at læse, *veed* at ieg var . . .» osv. «I som kiender mig fra første Tid mit Sind blev forandret, *veed*» osv. — 23) Til sjuande og sist er sjølvsagt heller ikkje vitnemål frå andre menneske noko fullgodt prov, det veit Hauge. «Hvad som dræv mig og ieg udførde i Ord og Gierninger, det har hver Friehed til at udlægge hos sig selv i Tiden som han vil.» Den siste domen fell på hi sida død og grav. «Den alvidende veed det og bliver Overdommeren.» Hauge «overlader Dommen til ham». — 24) Det er forvitneleg at han trass i fengsel og ruin ikkje har mist trua på staten si evne til å gjennomføra gode reformer. Både opplysningslitteraturen og kjennskapen til lovgjevinga i ortodoksi- og pietisme-tida har nok hjelpt han til å halda fast på eit optimistisk syn på staten midt under dei tynande tvangsåtgjerder han fekk røyna frå den kanten. Han vart kritisert fordi han var mildare i sin dom om staten enn han var mot presteskapet, men svarar at «Kristus vel sagde til Pilatus han havde Synd, dog mindre end den som havde overantvordet ham ham», og den ting «at Guds og Kongens Bud ikke bliver efterlevet, skylder ieg mest Lærerne for».

religiøs-moralsk nyreising. Dei skader som må bøtast er, når det gjeld dei lågare folkeklasser, vankunne og falsk trøyst i bokstavtru og seremoniar. Folk lever i ovtru og laster og får ved døden attest av ein prest for at alt er godt og vel. Når det gjeld dei høgare klasser er grunnskaden den «at Børn opdrages i Vellevnet og Ledighed, at Vellysterne og Foragt for Religionen . . . forkaster Frygten for den tilkommende Dom,» «bedragelige Skrifter» «betager Sandserne» så «sand Gudsfrygt forkastes». Kunnskapen vert nytta i det vondes teneste, til å bli stor og mektig, ja til grov framferd. «Saa maa jo den almindelige Mand undertrykkes, og deres Sukke oppgaaer til Herren om Frelse.» Dette gjeld fabrikkherrar, handelsmenn og ein del prestar.[25])

Reformprogrammet som Hauge set fram, er eit dobbelt, eit for dei lågare og eit for dei høgare klasser. I båe tilfelle er det *oppsedinga* og *opplæringa* ein må setja inn med, ein må byrja frå grunnen. Men for å få i gang dette grunnarbeidet, må ein røra ved det sosiale mishøve mellom dei mektige og dei små, dette mishøve som avgjer dei noverande oppsedingshøve.

Ålmugeskulen må styrkast effektivt så borna kan få god opplysning, folket koma ut or vankunna. Difor skal ein skjera ned embetsinnkomene for prestar med «store Kald og Indkomster» og nytta det ein såleis sparer til løner for skulehaldarar. Denne økonomiske forskuving vilde gjera godt til båe kantar. «Og kunde gode Skoleholdere giøre mere end Præsten.» Når han trur meir på skulehaldaren enn på presten, er det ikkje berre avdi skulehaldaren brukar all si tid på barneopplæringa, men visseleg og fordi han er runnen av det jamne folk, har vakse opp i arbeid og strev og ikkje i yrkesløyse, vellyst og under dårlig litterær påverknad. For dei lågare klasser har eit veldigt aktivum, ein viktig oppsedingsfaktor i *kroppsarbeidet*, som borna vert sett til i tidleg alder. Heile dette Hauges skrift er frå ei side sett eit hymne til *arbeidet*, som han sjølv har lært å elska frå barndomen, og som trass i alt har berga den moralske mergen i vårt folkeliv. Kvifor vil byfolk helst ha tenarar frå bygdene? «Hvad er det for andet enn de finder mer Troeskab og Duelighed hos dem som ei er opdraget i Forfængelighed og Kiælenhed.» Det som vantar bygdefolket er rettleiande kunnskap, «Oplysning».

25) Hauges kamp mot synd og gudløyse går no som før hand i hand med kampen mot sosial urettferd og utsuging. Overklassemenn som har vakse opp i yrkesløyse og ovlivnad og ikkje ottast anten Gud eller menneske, utnyttar ålmugen økonomisk og held han nede, og dette må føra til elende, vankunne og laster også mellom ålmugen. Ja, dei mektige har beint fram interesse av at det jamne folk lever i laster, det ser ein med prestane. Når bøndene sjølv lever «i samme Laster» som presten, då torer dei ikkje, når dei vert spurt, «opgive og klage paa sin Præst», dels for at dei kan «have des bedre Friehed», og «deels af den gamle Frygt for Præstehad» og represalier frå presten si side. Alt saman til «ubeskrivelig Skade baade for Siel og Legeme».

Hauge vonar at skulehaldarane når dei sosialt kjem til krefter, skal verka inspirerande på dei unge så det vert framdrift og moralsk-kulturell reising i folket.[26])

Reformen når det gjeld velsituerte borgarar og embetsstandet, går ut på at oppsedinga og det høgare skuleliv, ikkje minst presteopplæringa, må leggjast om. Det lausslopne og altfor frie liv som han meiner at ungdomen der oppe i høgdene får leva, må det vera slutt med. I dei høgare skulane bør ungdomen skiftevis *arbeida med kroppen* og skiftevis lesa.[27]) Dessutan, når det gjeld presteemne, bør ikkje kven som helst sleppa til; det bør gjerast eit utval av dei beste. Og har ein trass i alt fått ein embetsmann som lever forargeleg, så krev Hauge at samfunnet set i verk strafferettslege inngrep mot han.

Hauges syn på dei store folkeskadene er i dette skriftet det same som han tidlegare hevda i vandretidsskriftene. Men når han no trur så sterkt på stat og samfunn når det gjeld å finna rådbøter, heng det visseleg saman med at han under fengselslesnaden har fått ei optimistisk tru på skule og opplysning som middel til religiøs-moralsk reising, og såleis ventar hjelp i sine nye reformplanar av opplysningsrørsla i landet.[28])

Herr fyrstearkivar dr. Johan Agerholt har velviljug kontrollert mi avskrift av «Til Christendommens Elskere» etter den gamle Herstad-brevboka. Dessutan har cand. theol. Ingolf Kvamen i Norsk Historisk Kjeldeskrift-Institutt hjelpsamt lese ein korrektur på skriftet. Til båe seier eg hjarteleg takk. Med omsyn til bruk av skiljeteikn og store fyrebokstavar har eg freista gjera teksten litt meir leseleg. Sume stader har brevboka ein lesemåte som snaut har stått i originalen. I dei tilfelle eg har gjort rettingar, har eg ført opp den utrangerte lesemåten i fotnote. Nokre utfyllingar er tilsett i parentes.

26) Han jamfører med det kulturelle oppsving innan folket som alt har kome med den rørsla han har skapt: «Vi erfarer ellers naar Lyst og Kraft kommer i Hiertet, Hvad Frugter det har at Lysten driver Lærdom ledt, da de fleste blandt os baade læser Skrift og skriver. Endog Gamle lære, og alle Børn øver sig deri, tillige at arbeide nyttig til Landets Vel.» — 27) Han veit vel at studium også er strev og arbeid, men det er usunt å driva berre med det og for resten gå på rek. Han er og klår over at ungdommen treng avspenning, dei skal ha høve til å gleda seg ute i Guds natur; men det skal vera plan og grenser, og kampen mot den fordervelege litteraturen må takast opp. — 28) Var det reelt grunnlag for eit slikt samarbeid? Når Hauge tala om skule og opplysning tenkte han visseleg i fyrste rekke på religionskunnskap i Pontoppidans ånd. Og faktisk kom mange energiske opplysningsprestar til mektig å fremja den vanlege forklåringsopplæring i bygdene. Men mange av dei typiske opplysningsmenn interesserte seg for litteraturspreiding av det slaget som Hauge motarbeidde, eller som låg på grensa. Her undervurderte visst Hauge hindringane for eit reelt samarbeid.

I. N. I.

Et Sændebrev til fortroelige Christendommens Elskere der attraaer at betænke alting til saadan Prøve at det beste beholdes.

Ingen større Lykke paa Iorden eller Hærlighed kunde være i Land og Riger end naar alle troede Gud ret, tragtet efter et Sind i Kristo eller agtet paa den indvortes Lov af Samvittighedens Vidnesbyrd, ia opvagte det ved Troe og Bøn til Gud, annammet Aandens levende Kraft i Kiærlighed af Evangelium, som fuldkommer Budet: Elsk Gud over alt og Næsten som dig selv, saa følger alle Dyder med; thi saa kom Guds Rige til os paa Iorden med Saligheds Begyndelse, som vi i det himmelske[1]) Liv skulde fuldkommen nyde, hvorimod ikke større Lyksalighed i Tiden og hisset evig Qval med Vantroe eller uden Frygt for den alseende Gud, ingen Kiærlighed til ham, som da adskiller Menneskeslægten, sætter Splid, Avind, Stolthed, Forfængelighed, Fraadseri, Drukkenskab, Vellyster, Ladhed, ia alle Lasters Øvelser, som ødelægger Land og Riger.

I elskelige Forældre og Sødskende m. f., der kiender mig fra Barendom af, og I Forældre som lærte mig at læse og vendte mig til Arbeide, veed at ieg var eenfoldig og ringe, lidet oplyst eller ikke havde nogen sønderlig Lyst til at læse, at min største Øvelse var i haardført Bondearbeide til ieg var 25 Aar, og da skedde saa særdeles Forandring i mit Sind, at I som da dette kunde forstaae, og min Lyst blev da hæftig til min Børnelærdom og Bibelen, især det Nye Testamente. Hvilke Sindsforandring, Egenskaber, eller alle mine Ord og Gierninger viste sig saaledes tilsyne, at ei allene den Sogn ieg var i, men og omkringliggende Sogner blev opmærksom derved. Saa hvor ieg var gaves det tilkiende hvad som dræv mig, og [hvad] ieg udførde i Ord og Gierninger, det har hver Friehed til at udlægge og bedømme hos sig selv i Tiden som han vil; den alvidende veed det og bliver Overdommeren. Min hele Lyst og Glæde var deri den at overtale og opvække Menneskene til de Religions Grunde og Sind som ieg havde, hvilket ieg troede og troer af Overbevisning er det bedste, frygtet og frygter ofte for mig selv og andre, især og den som faldt til det samme Sind skulde giøre imod Gud, falde til Hofmodighed eller andre Synder og blive som vi var før, ia det siste verre end det første.

Ieg havde strax for Øynene det Erfarenhed har siden lært, at megen Modstand mødte mig, og Farligheder kunde det drage efter sig. Dog som ieg da var lidet belæst om Kristendommens Tilstand til denne Tid, mindre erfaren, saa saae ieg det ei saa forklaret som nu, og afslog da og afslaaer Frygten med det Forsæt, ieg skal rette

1) Manuskr.: *tilmældte.*

hvad mueligt og synes vel om, — kun at Menneskene kunde blive forbedret i Kristi Dyder, — gaae frem i min Troeskyldighed og da har Freed naar ieg giør hvad formaaer, betragtet Kristi Lære og Levnet, at Modstand møder de som hans Navn i Sandhed bekiender, da saadan Modstand af endeel mødte mig. Ia adskellige opsadte Løgner og ondt udlagde mit Foretagende. Især da Præster giorde dette, udøvede Vræde, forbød mig gandske at tale ved mine Medmennesker. Hvilket satte nogen Tvivl, først om det var ret med mig selv, da ieg forhen elskede dem, havde Agtelse for deres Embede endskiøndt før mit Sinds Forandring, syntes deres Sind var retskaffent, ia viste det modsadte af nogles Gierninger. Ieg ransagede Kristi Ord og syntes da strax de lignede nu ved de ypperste Præster og Skriftkloge i den Tid, hvilket styrket mit Forsæt; og ieg blev des ivrigere, vilde da skrive, oplyse, igiendrive og forsvare mit Foretagende. Og om endskiøndt ieg af Naturen har været langmodig og sagtmodig, — end mere da ved den Sindsforandring som tæmpererede mine Egenskaber, — saa dræv dog Nidkiærhed for den Sag som ieg troede var saa retfærdig, og ieg skulde faae saa stærk Modstand i de oplyste Tider efter Ordet, da ieg intet andet vilde følge end det dem havde lært mig, og nu vilde forbyde det samme.

Ieg tog[1]) undertiden, dog skiælden ved Tale, men mer ved Pen, til haarde eller grove Ord at udtrykke af Hæftighed mod de Lærere som var mig imod, ia af den Had ieg havde til al Synd. Hvilken Iver ieg styrket, deels af Kristi Ord til de ypperste Præster etc., deels af Lutheri, Møller og Pontopidans Skrifter, som de haardeste Ord eller Grund er tagne fra.

Men ieg har siden betænkt at naar ieg var mer mild og kiærlig, — hvilket er mit Hiertes Liggendefæe, som enhver der ret kiender min Grund veed, — havde ieg da været mere føyelig i Ord og havt Viisdom i Veltalenhed efter den nærværende Tids Tilstand, saa maaske havde havt mindre hinder. Ia de som har mig mistænkt i adskelligt og søger at hindre, kunde da befordret. Dog Herren veed hvad Middel som kan virke til Menneskens Opvækkelse, og overlader Dommen til ham over alt det som ieg har giort. Det kan være adskellige Midler til Læge[dom] efter som Sygdommen er, skarp eller bitter, og atter søde eller huusvalende etc. At der er Ufuldkommenheder i mine Skrifter, har ieg ofte bekiendt. Men ikke har ieg hidtil eller tror her efter hverken kundet eller vil forkaste dem og sige ondt om det som har virket godt, og at mit Forsæt og Hensigt har været til Guds Villie, troet den skedde ved mit Foretagende, ia seet den Kraft ved mange Menneskers Forbedring.

2) Manuskr.: *dræg.*

Om nogen vilde udlægge saadan Tale eller Skrivemaade til hykkelske Undskyldninger at dømme: ieg laster og roser mig selv, og for at ieg har viist mig føyelig eller sagt[modig] og eftergivelig naar Frygt for at lide og at vinde deres yndest, da ieg har skrevet saa haart om de af Præstestanden som bedriver Laster, det kunde, NB. *kunde* være af Ærgierrighed for at nedtrykke dem og ophøye mig selv.

At bestride eller igiendrive alle menneskelige Tanker og Domme som hver har og giør efter egen Lyst, det er for vanskeligt. Men lidet at oplyse den vanvittige og ubekiendte kan være nyttigt. Hvad mine egne Betænkninger, Ord og Gierninger med Bedrifter og menneskelig Omgang [angaaer], kan da de best bekræfte der har havt Omgang med mig, kiender min Grund og Hensigten der er aabenbaret. Og for deres Skyld skriver ieg det foranførte, da de som baade er med og mod mit Foretagende opfordres herved til at igiendrive om ieg lyver.

At ieg er nogen Hykler for ieg viser Føyelighed og skikker mig noget efter Mennesker i uskyldige, ia nyttige Ting, kan ieg ikke troe, da er det ingen sand Dyd at være hastig, vræd, stolt og traadsig, eller at vise et Afskye for Menneskeligheden ved udvortes Sorg og legemlig Brug, Cermonie, m. m., kunde ei lade sig aftale fra det sande Gode; men ellers føye sig saa meget muefigt efter Vidnesbyrdets Friehed, Aanden, Ordet, Naturen og Forstanden.

Og at ieg taler saa vel om Regieringen eller vor Konge og gode Øvrighed, da finder vi vel Kristus sagde til Pilatus han havde Synd, dog mindre end den som havde overantvordet ham ham. Og viste han sig ellers føyelig mod dem, ia finder intet han talede paa de Regierende, undtagen Herodes kaldte han en Ræv for det Onde han luret efter ham for. Ieg finder og at Kristus straffede Lærerne haart for de lagde Byrder paa Folket, opaad Enkers Huuse m. m., men sagde: Giver Keiseren det Keiserens er. Dertil har vi Apostlernes Formaning at være Øvrigheden underdanig, frygte Gud, ære Kongen m. m. Og til dette har ieg baaret Høyagt, ia elsket /: thi man kan ære udvortes af Frygt, men ieg har elsket :/ den gode Regiering for de nyttige og gode Love og Anordninger til Landets Vel, da der i er sadt Straf for Lasterne, Banden, Drukkenskab, Forfængelighed m. m., og der imod Premier for Virksomhed til det Gode i Landet. Saa har ieg og deri skrevet Sandhed.

Men at Guds og Kongens Bud ikke bliver efterlevet, skylder ieg mest Lærerne for, paa adskellige Stæder, da det er dem som skulde indplante Frygt i Menneskens Hierter for det Onde, og Lyst til det Gode. Vel sandt at den beste Lærer han ikke lokke eller tvinge

sand Lydighed i de halstarrige eller haardnakkede Mennesker, men saa bøyes dog nogle at det Onde dæmpes.

Og er det af disse Frugter m. m. som har sadt den Haardhed i mig mod de af Lærerne der ei allene ikke giør sin Flid i at oplyse, men og foregaae med onde Exempler, og den overdrævne Giærrighed, som blandt andet Liig-Prædikkener, hvilket Kongens Lov forbyder dem at begiære for.[3]) Saa har alt for ofte skeed at de daarlige Mennesker lader sig indbilde om Trøst og tillige denne Verdens Ære. Da har ringe Folk eftergivet megen Fordring; han skal rose den Afdøde, priise hans Dyder i Tiden og den Salighed han nu er i. Hvilket forargeligt og skadeligt er at de som har levet et ondt, ugudeligt Levnet faaer saadan Berømmelse efter sin Død, at andre i saadant Levnet der af tager sig Trøst og bliver fremturende i sine Lyster. Thi dem giør sig samme falske Haab om Salighed, da intet menneske tilkommer at dømme enten salig eller usalig, men Guds Ord dømmer hver efter sine Frugter. Naar der taledes upartisk hvad man vist vidste om den Dødes Frugter, hvad der var ondt, kunde det indjage Skræk i Tilhørerne, og hvad som var godt, kunde det opvække til Dyder.

Af saadanne Aarsager og at de har sadt saa haart imod det ieg har troet er sandt og godt, som og Frugterne beviser, er det ieg har talet paa Lærerne, og vil ieg ei undskylde om, NB. *om* ieg har Had til dem, men vidner for den alvidende Herre at elske alle til Lyksalighed, mest den som best beflitter sig paa Dyden. Og derfor har [ieg] havt mange Betænkninger hvorledes det Onde kunde nedtrykkes og Gode opbygges, seet meget paa den Stolthed og onde Begierligheder som besværer og nedtrykker Menneskene til Elendigheder i Tiden, endsige i Evigheden.

I som kiender mig fra første Tid mit Sind blev forandret, veed at ieg da følgede Kristi Ord og gav bort det ieg havde, dog arbeidet med Eder hvad formaaet paa timelige Ting, og deels imellem talet til Opbyggelse. Siden efter som Forstand og betroet Gods har tillagdes, saa har ieg og tiltaget at aagre og meddele, da I veed baade mine Hensigter og Gierninger, [om] hvilke de der er mig imod [siger:] du vel nu ei er apostolisk; men vi leser dog at Kristus og Apostlerne sagde: Lad Eders Lys skinne saa Mennesken seer Eders gode Gierninger. Arbeide for at have Ophold selv og give andre, etc.

Det var da en anden Grad med den første kristen Samfund, da dem blev afplyndret; skedde det med os, blev vi vel og kiæd paa at arbeide til de Ondes Styrke. Dog burde man være flittig; thi

3) Jfr. N. L. 2—10—1.

vi har seet hvad Ledighed kommer afstæd, da I har og seet dem af mig udgivne «Betænkninger om Religionens Forening[3b]) efter Kristi Moral eller Lyksaligheds Lære».[4]) Mine forige Betænkninger har ieg nu noget overveiet; tillige hvad ieg før har lidet hørt og læst om Kristendommens Tilstand har ieg ransaget efter i 2 Kirke-Historier, som ieg og har uddraget, det mig mest har forekommet til Betænkning og agtet mærkværdigst, hvilket hermed følger, som ieg og har giort i den Hensigt at Eenfoldige og Ringe kan og faae nogen Kundskab om den forige Tilstand med Guds Kirke, ia og Timeligt. Thi det bør være sammen som Siæl og Legem i Tiden, allene at som Siælen er ædelst, saa og vi agte det Aandelige høyst. De som har liden Tid kan finde det her i Korthed. Andre som har Lyst og Formue kan søge de store Historier. Ieg har skrevet nogle Linnier til Anmærkning over endeel Stykker. Ellers kan I selv betænke det Heele.

Min Lyst er at Mennesken maatte blive ret oplyste, da vi seer at Vankundighed og Pavedømmets Ondskab, de stolte Antichristne, traadde Keisere og Konger ned, ødelagde de beste Mennesker. Ia hvoe kan udsige alle de Elendigheder der er kommet af urigtige Oplysninger eller falske Religions Baand med ugudeligt Levnet, især blandt Lærerstanden, der har mest Hierterne under Lydighed og Omgang med meenige Mand, der skulde danne[5]) Mennesker til det Gode. Men naar de selv er onde, hvad kan en Blind leede en Blind etc.

Vi seer af Historierne dem vel aftog fra Kristi Sind, end og under Forfølgelserne; men allermest voxte Høyhed og alle Laster i . . . (Her er eit blad av manuskriptet tapt) . . . ikke den høye Øvrighed og Kongens Naade været i adskellige [Lande] og Stæder, saa havde Hungers Nød trykket ned mere som skeedt er.

Lad nu enhver Overbevist eller Bekiendt og Forstandig uden at see paa Egennytte følge Sandhed allene, [— enhver] som elsker Mennesket, svare heri og betænke hvad Gaver og Gods ikke Lærere har i Overdaadighed fortæret, skad egen og andres Siele og Legeme. Dog maae vi undtage at nogle anvendte det bedre af Geistligheden, og tillige betænke: at naar de ei havde saa god Indkomme, saa maaske foragtet at oplyse Menneskene. Og kunde da vore Efterkommere falde til blindt Hedenskab, eller reent Vankundighed, og der paa følge Uretfærdighed med alt Ondt, giøre det Onde, vide ei andet end det er godt. Og når vi saaledes veie[6]) mod og med, da maae vi tilstaae at de beste Religioner har Vanskeligheder i alle

3b) Manuskr.: *Forandring.* — 4) Jfr. Et skrift av Hans Nielsen Hauge fra hans fengselstid. Utg. av Hans N. H. Ording, Oslo 1942. Om «Ledighed» sjå l. c. side 62 ff., 51 f. — 5) Manuskr.: *Dømme* (?). — 6) Manuskr.: *maae vi saaledes være.*

Ting for at styre til Landets Vel saa længe Undersaatterne er egensindige, ulydige og utroe, eller ei giør sine Pligter mod Gud og Kongen.

Da veed I ieg kan ikke skiule mine Betænkninger, og derfor vil udsige hvad ieg nu for Tiden synes bedst skedde: at de Præster som havde store Kald og Indkomster, NB *om* kunde fratages noget, ia i Almindelighed indskrænkes, og lægges heller noget til Skoleholdere, samt eftersøge at straffe de aabenbare Laster og grove Begierligheder, saa Frygt kunde komme i de der ei elsker. Thi den som ei lærer andet end for Indkomme, er heller ikke mere flittig end Nøden driver til samme. Og kunde gode Skoleholdere giøre mere end Præsten. Thi Aar efter Aar erfares at Ryggesløshed har taget til, og alt for mange Lærere er frugtesløs. Vi erfarer ellers naar Lyst og Kraft kommer i Hiertet, hvad Frugter det har, at Lysten driver Lærdom ledt, da de fleste blandt os baade læser Skrift og skriver. Endog Gamle lære, og alle Børn øver sig deri, tillige at arbeide nyttig til Landets Vel.

Verst for den høye Øvrighed at faae fadt paa de daavne og som i Laster levede af Lærerne. Thi naar Almuen blev spurgt derom, de vilde da være troe, da vil de ikke opgive og klage paa sin Præst, deels for de selv kan leve i samme Laster, og da have des bedre Trøst og Friehed naar Præsten øver dem, deels af den gamle Frygt for Præstehad blandt de Læge og Eenfoldige, etc., som i vore Tider paa den eene Side er ubeskrivelig Skade baade for Siel og Legeme af den døde Troe, Vanvittighed og Overtroe, falsk Trøst blandt de Læge og Eenfoldige, ia og Kundskabs oplyste Mennesker der stoler paa Iesu Forsoning og Religionen i de udvortes Ceremonier. Saa er paa den anden Side at[7]) de Lærde i adskellige Skoler og fornemmelig af Kiøbstæderne, hvor Børn opdrages i Vellevnet og Ledighed, at Vellysterne og Foragt paa Religionen, ia[8]) Fritænkere eller uden Troe og Kiærlighed til Gud, forkaster Frygten for den tilkommende Dom, at overtræde hans Bud, saadan har faaet Overmagten.

Bedragelige Skrifter eller skadelige Historier eller andre forfængelige og letsindige Bøger, de betager Sandserne eller henvender Sindet. Det staaer i Fortalen paa Kongens Lov at Guds Frygt er Grundvold eller de Stytter som skal opholde den heele Stat, og naar hver elsket sin Næste som sig selv, da behøvedes ingen Lov, men for de Uretvise og Onde er den til Straf, etc.[9]) Naar nu sand Guds Frygt forkastes eller ei agtes, Synden tager overhaand, Mennesket river sig løs fra alle Religions Baand, hver søger af sin Kundskab Lær-

7) Manuskr.: *af*. — 8) Manuskr.: *om*. — 9) Jfr. N. L., Fortalen.

dom, og andre egen Ære og Nytte, ia Grovheds Lyster at Følge som Næsten undertrykker, — saa maae io den almindelige Mand undertrykkes, og deres Sukke opgaaer til Herren om Frelse, der i sin Tid straffer den Skyldige, da de der driver Handel, Fabriqver og andre store Brug, samt endeel Præster etc. har mest Magt til saadant.

Om Øvrighed vilde straffe disse ureligiøse og fordervelige Mennesker blandt dem der intet Religions Baand har, saa er Mængden bleven saa stor at det er vanskeligt. De er og Staten til Byrde, i sin Friehed spiller den al Forfængelighed og Overdaad. Og synes ieg at Guds og Kongens Lovs Overtrædere var godt at de blev overbevist om sin fortiente Straf, tilbødet Naade og Friehed om de forbedret sig. Af mangel herpaa saa straffes efter Omstændigheder.

Naar Forældre og andre lærte sine Børn til Arbeide, ia haardført og tarveligt Levnet; thi naar de er vandt dertil, saa lever de lige vel, — da det og mærkes at opmærksomme Folk i Stæder søger helst Tienere fra Landet. Hvad er det for, andet end de finder mer Troeskab og Duelighed hos dem som ei er opdraget i Forfængelighed og Kiælenhed.

Andre selv kunde sætte sine Børn til samme som var i Videnskab lært selv. Ia, nødvendigt er det at endeel maatte være kyndige i adskellige udenlandske Sprog, da som Gud sagde: Det er ikke godt at Mennesket er allene, men vilde give det en Medhielp, saa har han og dannet det ene Land og Rige til at hielpe det andet, saa Mennesket der i maae have sammen Handel m. m., og trænger hverandre i adskelligt til. De mange Sprog er og med meget andet et Besvær i Verden, og efter Bibelen saa blev de første Kristi Bekiendere hastig begavet med den Kundskab at tale, hvilket Historierne siger hastigt affaldt, da Peder og Paulus havde siden Fortolkere.[10]) Og vil vi slutte noget derom, saa er Besvær Mennesket paalagt i Verden i mange Ting, for at tæmme Lysterne og ei bedrive Unyttig.

De som vilde begive sig til Præstestand, eller dertil antages, burde være især dydige og troefaste Sind, som ved Skolerne vogtes for Udsvævelser, Vellyst og Forfængelighed, — vel have Friehed til at see og betragte Skaberens Godhed og vederqvæge Sindet med rette Uskyldigheder, om mueligt da have noget imellemstunder at arbeide paae som kunde trætte Legemet ved nyttigt Arbeide. Da kunde des bedre sove og styrkes igien til Lære.

Ofte paamindes vi hvortil vi er skabt, og hvilken Salighed det er bereed for den Gode og Flittige. Om saadan Øvelse er imod den

10) Jfr. H. N. Hauge, Udtog af Kirke-Historien, 1822, s. 13.

syndige Natuur og Ungdoms Vellyster, at som man paa en Side ei maae være for haard med at lære Børn, saa paa den anden Side ei føye sig efter syndige Lyster. Thi skiønner ieg nu best hvor vel I Forældr[r]e m.f. giorde, der holdt mig fra Ungdoms Daarlighed og lærte mig at arbeide. Og til Slutning takker Eder alle som Middel har været til Afhold fra det Onde og Lærdom i Godt, ia takker Gud over alting, som har opholdt mig og bevaret fra mange Fristelser og Farer. Thi er mit Forsæt at blive ved hans Villie at udgrunde, og giøre i hvad ieg det formaaede, gaae frem i Ringhed.

Ofte vil falde Fortrydelse i mig at det skulde sees ud til [at] ieg har tragtet efter Verdens Ære og Gods fordi ieg traadde i Kiøbmands Stand. Og kan det give ondt Skiin fra sig der af, samt at Hyklere kunde søge det samme med Undskyldning og Skiul, ieg giorde saa, men have langt anden Hensigt. Thi de veed min [Hensigt] var til at hielpe den Trængende, giøre Godt, hindre Ondt, og vise vi kunde bruge Verden, som Modstanderne nægtet og havde at laste os i. Nu taler Gierningerne.

Det var vist nyttig at enhver der vilde opbygge sin Næste aandelig, kunde og have Gaver legemlig at arbeide og virke i hvad Stand det var. Men for ovenommælte Aarsager, som og Frygt for mig selv at forsømme det høyeste med at opbygge, da er mit Forsæt for Eftertiden at drive mindre timeligt Brug, om ieg selv er betroet, og af ald Magt agte mig for Skin til Høyhed og Rangs Ære, hvilket vi har Exempel nok i Paverne. Og skal ieg likevel raade andre og arbeide med dem saa længe noget Haab kunde sees til Legems Nytte, om de til Siælen eller Guds Frygt foragtet. Thi Efterkommerne kunde det enda komme til Gavn, og veed intet bedre at holde mig, og om flere vil troe i et dydigt Liv ved at[11]) overvinde Lasterne end ved flittig Arbeide, hvilke de sande Kristne fra Apostlernes Tider har drævet paa uden Gierrighed eller iordisk Begiærlighed til Verdens Kiærlighed. Men Antikristnes Aander har viget derfra for at følge sine Lyster.

I alle forekommende Læsere er kiærlig hilset, og beder ieg Eder at tage op min Skrivelse og Arbeide i saadan Hensigt som det er giort. Da skal vi samtlig eengang mødes for Guds Throne.

Hans Nielsen Hauge.

11) Manuskr.: *og.*

EN NY DANSK KOMMENTAR TIL JOHANNES-BREVENE

Av Olaf Moe.

I løpet av årene 1941—43 er det i Danmark utkommet to nye kommentarer til Johannes-brevene, den første av *C. Lindskrog:* Fortolkning til første Johannesbrev, den annen av *L. J. Koch:* Fortolkning til Johannesbrevene. Lindskrogs bok har vi dessverre ikke hatt anledning til å se — den er ikke blitt tilsendt redaksjonen —, men det synes ikke minst å være den som har foranlediget dr. Koch til å holde de forelesninger for studentene i høstsemestret 1942 som han no har sendt ut i bokform. For Koch polemiserer spesielt og meget kraftig mot Lindskrog.

Kochs kommentar atskiller fra de vanlige derved at han begynner med de to små Johannes-brev og tar 1 Joh til slutt. Han går nemlig ut fra at de alle tre er framkommet i en kampsituasjon mot en gnostisk vranglære av kristologisk natur som tillike har hatt skjebnesvangre følger for etikken, og mener at vi i 2 Joh møter en menighet som enno ikke er angrepet av vranglæren, i 3 Joh en menighet som er splittet på grunn av denne, mens 1 Joh henvender seg til en krets av menigheter som har overvunnet vranglærerne. De tre brev betegner da tre trin i utviklingen under kampen mot vranglæren og gjennomgåelsen av 2 og 3 Joh danner derfor en naturlig innledning til fortolkningen av 1 Joh — et interessant synspunkt, som dog synes oss noe problematisk, da man neppe kan trekke et så skarpt skille mellom de tre brevs forhold til vranglæren; betingelsessetningen i 2 Joh v. 10 er neppe rent hypotetisk.

Noen alminnelig *innledning* forutskikker dr. Koch ellers ikke, men behandler de viktigste isagogiske spørsmål i forbindelse med selve fortolkningen av brevene. Man savner således en særskilt inngåen på spørsmålet om forfatteren og en drøftelse av det meget omtvistede problem om brevets disposisjon. Vekten er lagt på selve fortolkningen, og her er dr. Koch på sitt egentlige område. De mange

gode eksegetiske egenskaper han har lagt for dagen i sin kjente kommentar til 2 Kor, gjenfinner vi her, språklig grundighet, skarpsindighet og et sunt judicium, og om en her og der kunde ha ønsket mer diskusjon med andre oppfatninger, må en huske på den begrensningens nødvendighet som bokens pedagogiske formål har pålagt forfatteren. Vi må være ham takknemlige fordi han har gitt oss en kommentar til Johannesbrevene av et så overkommelig omfang (148 forholdsvis små sider).

I det store og hele må jeg erklære meg enig med dr. Koch både i hans oppfatning av Johannesbrevenes foranledning og formål, resp. av den vranglære som bekjempes deri, og i de eksegetiske enkeltheter. Mens *F. Büchsel* (Theol. Handkommentar zum N. T. 1933) anser det for mulig at «antikristerne» helt har fornektet Guds sønns menneskevorden, altså vært doketer i egentlig forstand, blir Koch stående ved den av de fleste eldre hyldede mening at Joh sannsynligvis sikter til *Kerints* lære med dens atskillelse mellom mennesket Jesus og den himmelske Kristus (den lytiske doketisme). Ikke bare 1 Joh 5, 6; 4, 2 og 2 Joh 7 får sin forklaring på denne måten, men også de andre steder hvor Joh omtaler den kristologiske vranglære, 4, 3 (kfr. lesemåten λύει τὸν Ἰησοῦν); 2, 22; 5, 1 og likeså 4, 15 og 5, 5. Når det gjelder fortolkningen av brevets enkeltheter, undrer det meg at dr. Koch følger B. Weiss i oppfatningen av det grunnleggende utsagn 1,5 at «Gud er *lys*»: det skal bety at Gud er åpenbar — gjennom åpenbaringen i Kristus som der har vært tale om i 1, 1—4, og at det intet mørke er i ham, vil si at det etter åpenbaringen i Kristus ikke mer er noe skjult hos Gud. Men om «lys» i bibelsk språkbruk kan være uttrykk for åpenbaringen — således særlig når talen er om Kristus —, så kan man vel ikke derfra springe over til betydningen «åpenbaret». Og kunde Johannes sammenfatte hele innholdet av Kristi budskap i den formale setning at no er Gud fullkommen åpenbaret? Derimot må jeg være enig med Koch (og Weiss) når han i 2, 15 ff. forstår den verden som vi ikke skal elske, som den gudfiendske menneskehet. På et tredje sted hvor Weiss' oppfatning har vært bestemmende for forf., nemlig 3, 20, har han vel også rett. At Gud er større enn vårt hjerte, må forståes ut fra fortsettelsen «og kjenne alle ting» og parallellen hertil i Joh 21, 17: «Herre, du vet alt, du vet at jeg har deg kjær»: Gud er så stor i sin allvitenhet at han kjenner oss bedre enn vi selv gjør og ser den kjærlighet som er innerst inne.

Det største problem i 1 Joh, forholdet mellom «syndsforlatelseskomplekset» 1, 5—2, 7 og «fullkommenhetskomplekset» 2, 28—3, 22, har *C. Lindskrog* prøvd å løse på den merkelige måten at han for-

tolker 3, 6 så: «Naar vi er ἐν αὐτῷ paa Grund at Livets Ord . . . saa er der ingen Synd i os ɔ: ingen Synd der ikke er borttaget og tilgivet» (Lindskrog, s. 58).[1]) Kap. 3 sier da egentlig ikke annet enn kap. 1! Med rette ironiserer dr. Koch over sådanne eksegetiske kunster. Til forklaring av motsetningen mellom de to avsnitt peker han selv på, at innenfor hvert av dem finnes spor av den tankegang som er karakteristisk for det annet, sml. henholdsvis 2, 1 og 3, 3 og 19 f., og at problemet i kap. 3 merkes allerede i 2, 3 ff. Men ellers har Johannes ikke gjort noe forsøk på å formidle motsetningen, og det er karakteristisk for hans måte å tenke på. For ham er det kristendommens herlighet at Gud forlater synder og stadig blir ved dermed, men samtidig at kristendommen eier en rensende, fullkommengjørende makt. Kjærligheten som det hele går ut på, er kommet til åpenbaring deri at Kristus har satt sitt liv til for oss; det er også dette som framkaller den i vårt liv (3, 16, sml. 4, 9—11. 19). Hele «fullkommenhetskomplekset» som jo nettopp er ett med den kristnes liv i kjærligheten, går tilbake til det samme rotpunkt som «syndsforlatelseskomplekset», nemlig Kristi forsonergjerning (s. 98—102). Koch gjør for øvrig oppmerksom på en interessant parallell til det johanneiske dobbeltsyn på kristenlivet i et brev fra H. A. Brorson, som han tidligere har anført i sin bok Salmedigteren Brorson (1. Udg. s. 111 f., 2. Udg. s. 113 f.): Har han for seg syndesikre verdensbarn som styrker seg i kjødelig trygghet med at ingen kan holde loven, da skal han påstå med full kraft at Guds barn ved Den hellige ånds kraft kan holde loven, — men har han for seg fariseere som spør om de av egne krefter kan fortjene noe, da svarer han med full munn: Nei, ingenlunde, og umulig, ikke det aller ringeste!

1) Sitert etter Koch. Sml. hans utleggelse av 2, 3—6 hvor han gjør Gal 5, 3 ff. til fortolkningskanon: hvis man går inn på lovens veg, er man skyldig å holde hele loven og dermed er man falt ut av nåden.

NATTVERD OG ESJATOLOGI

Av Olaf Moe.

Det er ofte nok blitt påpekt at det som særlig adskilte urkristendommen fra den seinere kirketid, var dens sterke forventning av Herrens nære gjenkomst og i det hele dens esjatologiske innstilling. Men man synes i regelen ikke å være tilstrekkelig oppmerksom på at noe av det som sikkert mest har bidratt til å holde den esjatologiske forventning levende, er at den var så nær forbundet med *nattverden*. Vi siterer stadig på ny Paulus' kjente ord i 1 Kor 11, 26: «Så ofte I eter dette brød og drikker kalken, forkynner I Herrens død *inntil han kommer.*» Men mon vi ikke er tilbøyelige til å springe nokså raskt over den tanken som er uttalt i den siste setning? Hensikten med det som her skal sies, er å stanse nettopp ved dette moment og overhodet å søke nattverdens opprinnelige esjatologiske sikte klarere belyst. Her kan det pekes på to linjer i N. T. Hovedlinjen er den som er trukket opp i det anførte Paulus-ord, nattverdens forbindelse med forventningen om Herrens gjenkomst. Men ved siden derav finner vi også, hos Johannes, antydet en forbindelseslinje mellom nattverden og den enkelte kristnes håp om det evige liv (Joh 6).

1) *Paulus* har i 1 Kor 11, 17—22 påtalt lesernes måte å holde Herrens nattverd på som stridende både mot dette måltids broderlige og dets hellige karakter. Til bevis på det siste moment anfører han i 11, 23—25 Herrens innstiftelsesord og understreker da først at det var i den natt han ble forrådt han innstiftet nattverden, altså med døden for øye, og framhever så at Herren både i forbindelse med brødet = hans legeme slik det gis for dem (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν), og i forbindelse med kalken = den nye pakt i og med hans blod, befalte disiplene å gjøre dette, dvs. gjenta måltidet, til minne om ham. Dertil knytter apostelen selv i v. 26 den kommentar: «Så ofte I nemlig eter dette brød og drikker kalken, forkynner I Herrens

død inntil han kommer.» Vekten ligger vel her særlig på at det er Herrens *død* de forkynner og således fornyer minnet om. Når nattverden feires til minne om Jesu død for våre synder, da må dette måltid holdes i en helt annen ånd enn den hvori korintiernes nattverdfeiring fant sted, nemlig i hellig alvor. Men også tidsbegrensningen: «inntil han kommer», har sin betydning for hele sammenhengen. Det kan ikke bare være tilføyd for å si at når Herren kommer igjen, da opphører den ved nattverden skjedde forkynnelse av hans død; det vilde være en overflødig bemerkning. Nei, også denne setningen inneholder åpenbart et memento ovenfor korintiernes måte å feire nattverden på. De feiret nattverden som om den var et festmåltid. Men først når Herren kommer i sin messianske herlighet, vil han holde det frydemåltid med sine disipler som korintierne på sett og vis allerede foregrep. Mens korintierne lot som om de allerede befant seg i herlighetsriket (sml. 4, 8), vil apostelen legge dem på hjerte å betenke at de enno levde i mellomtiden mellom Herrens død og Herrens gjenkomst.[1]) De skal derfor feire nattverden slik at de både ser *tilbake* og botferdige minnes hans død for dem, og ser *fram* og gleder seg til hans gjenkomst til dem.

Paulus uttrykker seg jo her meget knapt. Men vi har rett til å utfylle de tre ord ἄχρις οὗ ἔλθῃ som vi har gjort, når vi sammenlikner 1 Kor 11, 23 ff. med våre evangeliers beretning om nattverdens innstiftelse. Alle de synoptiske evangelier inneholder nemlig i den sammenheng et ord av Herren som apostelen åpenbart hentyder til i 1 Kor 11, 26, et ord som vi imidlertid i vår interesse for selve innstiftelsesordene har lett for å overse. Hos Matteus og Markus følger det umiddelbart etter Jesu ord om nattverdkalken. Etter å ha gitt disiplene denne og latt alle drikke av den, forsikrer han dem at han fra no av ikke skal drikke av vintreets frukt før den dag da han drikker den ny med dem i sin faders rike (så Matt 26, 29, hvormed Mark 14, 25 i alt vesentlig stemmer overens).

Hos *Lukas,* hvis beretning kirken med rette har valgt til tekst på skjærtorsdag, blir den esjatologiske bakgrunn for nattverden enno sterkere framhevet, både ved at Herrens ord om det himmelske festmåltid hos ham går forut for nattverdinnstiftelsen, og ved at han to ganger kommer inn på det. Først forsikrer Herren at han inderlig har lengtet etter å ete dette påskemåltidet med sine — og på den måten besegle samfunnet med dem — før han lider, fordi han ikke mer skal ete det før det blir fullkomment i Guds rike (Luk. 22, 15 f.). Og idet han derpå får seg rakt et beger med

1) Sml. von *Hofmanns* kommentar til stedet, Die heilige Schrift des N. T. II, s. 253 f.

vin (antagelig det første beger ved det jødiske påskemåltid), ber han disiplene å dele det mellom seg, for han skal fra no av ikke mer drikke av vintreets frukt, før Guds rike kommer (22, 17. 18; sml. Matt 26, 29). I denne stund da han bereder seg til døden, vil han ikke smake den vin som er bestemt til å glede menneskenes hjerter (Salme 104, 15), og han vil overhodet ikke nyte den før Guds rike kommer og dermed den fullkomne gledeskilde. For den mellomliggende tid oppretter han imidlertid et nytt måltid for dem, idet han innstifter nattverden. Den har *ikke mer* karakteren av Herrens gamle bordsamfunn med disiplene, og *enno ikke* karakteren av hans nye bordfellesskap med dem; her eter og drikker han ikke med dem, men gir dem under brød og vin sitt eget legeme og blod til mat og drikke.

Slik må vi forstå Lukas, selv om den kortere tekst hvor 22, 19b—20 med befalingen om gjentagelsen av brødsbrytelsen og Jesu innstiftelse av nattverdkalken mangler, skulde være den opprinnelige.[2]) I hvert fall betyr denne tekst ikke at han bare skulde ha kjent en nattverd med brødsbrytelse eller at han ikke har visst av befalingen om gjentagelse til minne om Jesus (v. 19b). Lukas' taushet om de momenter som inneholdes i de nevnte vers, skyldes i tilfelle kun det hensyn at han vilde «kaste et slør over menighetens mysterium».[3]) Vi kan da trygt slå fast at nattverden, for Lukas som for Paulus, på én gang er et minnemåltid om Herrens død og peker fremad til det nye fullkomne påskemåltid som Herren skal holde med sine disipler når Guds rike kommer i og med ham selv.

At nattverden er et slikt «interim», et måltid for mellomtiden mellom Herrens død og hans gjenkomst og derfor peker både tilbake og fremad, kommer også til klart uttrykk hos *Matteus* og *Markus,* hvor henvisningen til det nye måltid i Guds rike som sagt følger etter innstiftelsen av nattverden. Skjønt ingen av disse evangelister har befalingen om dens gjentagelse («Gjør dette til minne om meg!»), kan det ikke være noen tvil om at de ved sin beretning om Jesu handlemåte har villet forklare opprinnelsen til menighetens nattverdfeiring. Men det er vel heller ikke for dristig å si at de begge også antyder hans vilje til handlingens gjentagelse inntil han kommer igjen, derved at de umiddelbart til ordene om brødet og vinen som hans legeme og blod knytter ordet om, at Herren fra no av ikke mer skal drikke av vintreets frukt før han drikker den ny med disiplene i Guds rike. Mens *han* ikke mer drikker av den, skal *de* gjøre det, og i mellomtiden holde natt-

2) Så f. eks. *Zahn* og *L. Brun* i sine kommentarer til stedet. Sml. derimot mitt skrift «Bibelsk Menighetsliv», 1921, s. 39 f. — 3) Sml. *Zahn* og *L. Brun* til stedet.

verden til hans minne i påvente av Herrens fornyede bordsamfunn med dem ved hans gjenkomst.

Det er altså ikke først Paulus, men Jesus Kristus selv som har gitt nattverden et esjatologisk sikte. Men vender vi no tilbake til apostelens første brev til korintierne, hvor han jo gjentatte ganger kommer inn på nattverden, vil vi finne en ny bekreftelse på det samme synspunkt i hans egenhendige slutningshilsen — i et ord som sannsynligvis er hentet fra den urkristelige nattverdliturgi —, jeg mener det gåtefulle aramaiske uttrykk «*Maranatha*» (16, 22).

Som bekjent forutsetter 1 Kor to slags kristelige forsamlinger, de for alle åpne som formodentlig ble holdt om formiddagen, og de med kjærlighetsmåltidet forbundne nattverdforsamlinger som bare var for de kristne og ble holdt om aftenen (sml. uttrykket δεῖπνον κυριακόν, 1 Kor 11, 20, og brødsbrytelsen Act 20, 7 f.). De apostoliske brev, som jo er rettet til de allerede døpte, var da åpenbart beregnet på å leses opp ved de siste slags forsamlinger, altså i forbindelse med nattverden. De dannet jo en erstatning for apostelens muntlige tale til menigheten, slik som vi finner den skildret Act 20, 7. No ender en hel del av de apostoliske brev med oppfordringen til å hilse hverandre med det hellige kyss, dvs. det kristelige broderkyss, således også 1 Kor 16, 20.[4]) Og umiddelbart etter å ha diktert disse ord, tilføyer Paulus med egen hånd denne hilsen: «Om noen ikke elsker Herren, han være forbandet (ἀνάθεμα ἔστω)! Maranatha.»

Oppfordringen til det hellige broderkyss gikk i den eldste kirke bevislig like forut for nattverden (sml. Justin, Apol. I, 65; Tertull., De oratione c. 14; Const., Apost. II, 57 og flere steder). Det er derfor en berettiget slutning at opplesningen av Paulus' brev ble etterfulgt av menighetens nattverdnytelse,[5]) og det ligger heller ikke fjernt å slutte at apostelens egenhendige hilsen hentyder til noe som står i forbindelse med nattverden. Menigheten må naturligvis ha kjent det aramaiske uttrykk Paulus her innfletter, og all sannsynlighet taler for at det i likhet med de andre aramaiske ord som Abba, amen, halleluja, hosianna, har vært en liturgisk formel, og ifølge sammenhengen en som har vært knyttet til nattverdliturgien. At så virkelig har vært tilfelle, bekreftes ved en sammenlikning med det eldste sted hvor vi ellers finner uttrykket Maranatha, nemlig i det fra år 100—120 stammende skrift *Didaché*, «De tolv apostlers lære».[6]) Her finner vi det nettopp i en av de

4) Sml. Rom 16, 16; 2 Kor 13, 12; 1 Tess 5, 26; 1 Pet 5, 14 (kjærlighetens kyss). — 5) Sml. *R. Seeberg*, Aus Religion und Geschichte I, s. 120 f., og *H. Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, s. 229. — 6) Hos oss omsatt av *C. P. Caspari* (i Vidnesbyrd av Kirkefædrene) under titelen: Den ældste Kirkeordning. Se også *Osc. Moe:* De tolv Apostlers Lære. Naar og hvor tilblevet? Kria. 1897.

åpenbart urgamle bønner som i kapitel 9 og 10 foreskrives for eucharistien (nattverden). Den siste av disse som skal bes etterat menigheten er blitt «mettet», slutter så: «Må nåden komme og verden forgå! Hosianna Davids Gud. Er noen hellig, så komme han! Er noen det ikke, så omvende han seg! *Maranatha.* Amen» (Did. X, 6).

Vi skal seinere komme tilbake til dette stedet. Men først et par ord om selve uttrykkets betydning.[7]) Det kan oppløses på to måter: 1) Maran atha = Vår herre er kommet, eller snarere = Vår herre kommer (atha er vel profetisk perfektum). Så vår bibel med de fleste eldre fortolkere. I så fall danner uttrykket en bekjennelse, sannsynligvis av esjatologisk innhold, og slik forstått passer ordet meget godt som motsetning til det foregående anathema over den som ikke har Herren kjær: Han kommer til dom over slike kristne! 2) Men Maranatha kan også oppløses: Marana tha = Vår herre, kom! idet Marana er den eldre fullere form for Maran (*Dalman,* Worte Jesu I, s. 269. Gramm. d. j. pal. Ar. 120. 162. 297). De fleste nyere utleggere foretrekker med rette denne tolkning av uttrykket hvorved det blir en parallell til Apokalypsens slutning: «Kom, Herre Jesus!» Denne parallellisering støttes ved at både i 1 Kor 16, 22 og i Apk 22, 20 velsignelsesønsket «Herren Jesu nåde være med eder alle!» følger umiddelbart etter. Og likeså anbefales oppfatningen av Maranatha som en bønn av den omstendighet at det i Didaché straks etterfølges av Amen.

Overhodet taler sammenhengen i Didachés eucharistibønn avgjort for at denne liturgiske formel både er esjatologisk å forstå og er ment som en påkallelse av Herren Jesus om å komme igjen. Jeg har alt ovenfor sitert de nærmest foregående ord X, 6: «Må nåden komme og verden forgå!» osv. Men allerede forut for dette siste ledd av samme bønn, finner vi et ledd av esjatologisk innhold: «Kom, Herre, din menighet i hu for å fri den fra alt ondt og å fullende den i din kjærlighet, og samle den fra de fire vinde — den helliggjorte menighet — i ditt rike som du har beredt for den!» (Did. X, 5). Ved nattverden var altså den eldste kristenhets tanker likeså meget rettet fremad mot Herrens nye komme og menighetens fulle frelse som tilbake på Jesu historiske liv og sonende død. Ja, i Didachés eucharistibønner er det ikke engang uttrykkelig tale om Kristi død.

No skal vi ikke her komme inn på det spørsmål hvorfor det ikke tales om denne eller hvorfor nattverdens innstiftelsesord ikke anføres i Didaché.[8]) Derimot må jeg kort berøre et annet meget

7) Sml. T. T. K. 1944, s. 50. — 8) H. Lietzmann har i sin bok «Messe und Herrenmahl» s. 238 ff. trukket altfor vidtgående negative slutninger av denne omstendighet.

omdebattert problem, nemlig om hvor den ovenanførte eucharistibønn Did. X har hatt sin plass i liturgien. Først må vi da nevne at den eucharisti som Didaché taler om, åpenbart har omfattet både kjærlighetsmåltid og nattverd. I kap. 9 foreskrives det hvordan man skal be ved vigselen av kalken og av brødet, og denne bønn har mange paralleller med den som foreskrives i kap. 10. Den siste innledes med ordene: «Men etterat I er mettet, skal I takke (εὐχαριστήσετε) således!» De aller fleste holder derfor på at bønnen i kap. 10 har fulgt etter nattverden.[9]) Riktignok kommer man da i en viss forlegenhet med slutningsordene: «Er noen hellig, så komme han; er noen det ikke, så omvende han seg!» Disse ord synes jo å være en innbydelse til de beredte om å komme til Herrens bord, og en advarsel til de uverdige om å holde seg borte fra det til de har gjort bot. Av den grunn har da f. eks. *Zahn*[10]) og *R. Seeberg*[11]) hevdet den oppfatning at også bønnen i kap. 10 har gått forut for nattverden, mens andre forskere har ansett en slik atskillelse mellom agape og nattverd i urkristendommen for umulig, og derfor har grepet til den utveg å skille det siste ledd av kap. 10 ut fra de foregående og plasere det foran «mettelsen» (*E. von der Goltz*[12]) og *H. Lietzmann*[13])). Men mot begge disse løsninger taler, som det synes meg, blant annet at de intet hensyn tar til den merkelige parallell til Did. IX—X vi har i «De apostoliske konstitusjoner»s 7. bok, kap. 25—26. Visstnok er denne kirkeordning et par århundrer yngre og de to gamle nattverdbønner i Apostellæren her utvidet med seinere tilføyelser. Men gangen i dem er den samme, og den siste av de to, kap. 26, som nøye svarer til den siste i Didaché, er uttrykkelig betegnet som en etterkommunionsbønn (μετὰ τὴν μετάληψιν). Og her gjenfinner vi tillikemed bønnen om menighetens utfrielse fra alt ondt og samlingen av den i Guds rike også: «Maranatha, Hosianna (her for «Davids sønn», ikke «Davids Gud») og oppfordringen: «Er noen hellig, da komme han (προςερχέσθω), Er noen det ikke, da bli han det ved omvendelse!»

Men kan ikke bønnen i Did. X, 6 plaseres foran nattverden, så bortfaller også den fortolkning av Maranatha som Seeberg i sin tid gav i sitt skrift «Das Abendmahl im N. T.», at det nemlig var en bønn om Kristi komme til menigheten *i* nattverden, og at vi overhodet her har et pregnant uttrykk for den urkristelige nattverdoppfatning: «Det som er uttrykt som en forjettelse i ordet: Dette er mitt legeme, kommer til uttrykk som bønn i ordet: Kom, Herre!

9) Således også de to norske teologer som har behandlet Didaché monografisk, *C. P. Caspari* og *Osc. Moe.* — 10) Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons III, s. 293 ff. — 11) Das Abendmahl im N. T. 1905, s. 26. — 12) Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, s. 211—13. — 13) Messe und Herrenmahl, s. 235—37.

Sjelen venter Kristi personlige nærvær som er den tilsagt.»[14]) (Seeberg spiritualiserer i det hele slutningsbønnen, Did. X, 6.) Nei, så sant som Did. X, 6 er bedt etter nattverden, beholder det sin esjatologiske betydning.[15])

Det er verd å legge merke til at vi enno i De apostoliske konstitusjoners 7. bok gjenfinner det «Maranatha» som er så karakteristisk for den urkristelige nattverdstemning. I den 8. boks nattverdliturgi, som åpenbart er av yngre dato, er det imidlertid bortfalt, og det savnes også i de øvrige oldkirkelige nattverdliturgier. Det betyr dog ikke at nattverdens esjatologiske sikte dermed er forsvunnet. Karakteristisk for en hel rekke både østerlandske og vesterlandske messeformler er at de i sin gjengivelse av nattverdens innstiftelsesord tilføyer 1 Kor 11, 26 (Paulus' kommenterende ord) som et ledd i disse. Således den såkalte klementinske liturgi (De apost. konst. VIII, 12, 16 f.): «For så ofte I eter dette brød og drikker denne kalk, forkynner I min død, inntil jeg kommer», — likeså Basilius-liturgien og Markus-liturgien, og vesterlandske messeformler som De sacramentis og den ambrosianske kanon.[16])

Ellers er det esjatologiske synspunkt også til stede i *præfasjonen,* for så vidt denne foruten Sanctus og Hosianna inneholder Benedictus (Velsignet være han som kommer i Herrens navn!). Mens vi i Apostellærens eucharistibønn enno bare finner Hosianna, har De apostoliske konstitusjoners postkommunionsbønn VII, 26 foruten Maranatha og Hosianna Davids sønn, umiddelbart deretter Benedictus i følgende form: «Velsignet være han som kommer i Herrens navn, Gud Herren som har åpenbart seg for oss i kjødet!» Den tilføyde siste relativsetning viser at «han som kommer i Herrens navn», er referert til Kristi annet komme. Særlig tydelig er det uttrykt i en kjent oldkirkelig form for præfasjonen hvori det heter: Velsignet være han som kom og som kommer i Herrens navn! (Nestoriansk liturgi.)

Det var jødenes forventning at Messias skulde komme i påsken. Og det var da åpenbart en indre forbindelse mellom Jesu inntog i Jerusalem like før påsken, og folkeskarenes hilsning av ham nettopp med dette salmeord: Velsignet være han som kommer i Herrens navn! Den gamle kirkes forventning av Herrens annet komme nådde også et høydepunkt ved påsketid ved den kommunion som ble holdt påskenatten, da de nydøpte katekumener i forening med menigheten første gang fikk nyte nattverden. Hierony-

14) A. skr. 1905, s. 26. — 15) Ja, selv om Did. X skulde være en *før*-kommunionbønn vilde den esjatologiske tolkning av X, 6 være den sannsynligste, når man tar i betraktning hele dens esjatologiske innstilling. Sml. også den første eucharistibønn Did. IX, 4. — 16) Sml. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926, s. 24—37.

mus skriver i sin kommentar til Matt 25, 6 at det overensstemmende med den jødiske tradisjon om at Messias skal komme midt på natten i påsken, er vedblitt å være apostolisk overlevering at man i påskevigilien ikke har lov til å sende folk hjem før midnatt da de venter Kristi komme, og Lactants sier i sine «Institutiones» (VII, 19) at påskenatten er den natt som feires av oss ved vigilie (pervigilio) på grunn av vår Konge og Guds gjenkomst. Da har sikkert præfasjonens «Benedictus qui venit in nomine Domini» lydt med en særlig kraft og glød.

Vi kan ikke her følge utviklingen i oldkirken og videre ned gjennom tiden når det gjelder det esjatologiske synspunkt i nattverdfeiringen, men må springe like ned til vår egen kirke i dag. Siden «den nye høymesseliturgi» ble innført hos oss ved Alterboken av 1889 fikk vi den oldkirkelige præfasjon tilbake ved nattverden, og med dens «Benedictus» har vi da også fått et liturgisk uttrykk for den til nattverden opprinnelig knyttede esjatologiske forventning. Når menigheten istemmer den 118. Salmes «Velsignet være han som kommer i Herrens navn!», rettes vårt sinn ikke bare mot den første, men mot den annen oppfyllelse av denne messianske hilsen (sml. Matt 23, 39).

2) Vi trenger å få vårt blikk vendt ikke bare tilbake til Jesu historiske liv og død, men framover mot hans gjenkomst i herlighet. Men også bortsett fra selve gjenkomstforventningen har nattverden en side som peker fremad mot fullendelsen, nemlig mot den *enkeltes oppstandelse og evige liv.* Hermed kommer vi til den ovennevnte forbindelseslinje mellom nattverd og esjatologi som er antydet i Joh 6, Jesu store tale om seg selv som livets brød med dens stadige refreng: «Jeg vil oppreise ham på den ytterste dag.» Jeg kan ikke her innlate meg på noen drøftelse av spørsmålet om hvorvidt denne tale overhodet sikter til nattverden, men må derom få lov å henvise til min Johannes-kommentar hvor jeg har søkt å bevise at talens siste del, 6, 51b—58, uten tvil peker på den tilegnelse av Jesu kjød og blod som formidles ved nattverden.[17]) Dette var i hvert fall oldkirkens alminnelige oppfatning (sml. Ignatius ad Smyrn. VII, 1; Rom VII, 3 og Justin, Apol. I, 66). Den klinger igjen allerede i Ignatius' kjente betegnelse av nattverden som «pharmakon athanasias», et lægemiddel til udødelighet (ad Ephes. XX, 2). I De apostoliske konstitusjoners nattverdliturgi lyder distribusjonsformelen: Kristi legeme — Kristi blod, *livets* beger! Og den samme tanke er også uttrykt i andre oldkirkelige utdelingsformler, som f. eks. denne: Vår Herre Jesu Kristi legeme,

17) S. 285—288.

blod bevare deg til et evig liv! I vår egen nattverdliturgi innskrenker utdelingsordene seg som bekjent til å konstatere identiteten av brødet med Jesu legeme og av vinen med Jesu blod. Men i velsignelsesønsket etter nattverden kommer det esjatologiske synspunkt klart fram i ordene: «Han styrke og oppholde eder derved i en sann tro til det evige liv!» og likeledes i takkekollekten for nattverden i bønnen: «Og stadfeste i oss håpet om et evig liv!»

Tanken om nattverdens betydning for håpet om det evige liv har fått en særegen understrekning i dens bruk som *syke*kommunion, særlig på dødsleiet. Et av de mange betegnende gamle navn på nattverden — og kjært barn har mange navn — er «viaticum», reisekost, og mens den katolske kirke har den siste olje som sakrament for de døende, har vår lutherske kirke gitt nattverden denne plass. Og ved denne bruk av nattverden som dødssakrament får de store ord av Herren, Joh 6, 54: «Den som eter mitt kjød og drikker mitt blod har evig liv, og jeg skal oppreise ham på den ytterste dag!», en særegen kraft.

Men så dennesidig innstilt vår tids kristendom gjerne er, er det i det hele godt at nattverden, som no søkes mer og nytes oftere enn på lenge, som en løftet finger stadig på ny peker oppad: Sursum corda! Løft eders hjerter til Herren!, og fremad til den dag da Herren kommer igjen og reiser oss opp fra de døde for å holde den nye nattverd med oss i sin Faders rike.

MISJONEN I FORKYNNELSEN

Av Johannes Smemo.

Spørsmålet om misjonens plass i forkynnelsen kommer ikke til ro mellom oss. Visstnok er det ikke blitt skrevet så altfor meget om det. Men det er ikke til å ta feil av at mange, særlig kanskje blant de yngre forkynnere, arbeider atskillig med tingen. Og godt er det. For det viser at vi er begynt å ane hva for en stor sak som her står på spill. Men det viser også at vi enda ikke er nådd fram til den teoretiske og praktiske løsning som vi burde. Vi famler mer eller mindre, de fleste av oss. Og ingen vil nekte at saken er vanskelig. Men desto nødvendigere er det at vi også offentlig begynner å samtale mer om den. Det lille som her skal sies, er i første rekke ment som bidrag til en slik begynnende samtale. Og kunde det samtidig gi en eller annen liten impuls til praktisk hjelp, var hensikten nådd.

I.

Hvor dårlig det står til med tingen, er det blitt brukt til dels meget sterke uttrykk om. En framstående misjonær som no er død, uttalte for noen år siden at han var forbauset over den stillhet som hersket omkring misjonstanken i evangeliet, når han tenkte på forkynnelsen i sin store helhet.[1]) Og litt tidligere hadde en annen talt om den store omhu hvormed man i forkynnelsen unngår å nevne misjonen, ja, han syntes det i så måte ble vist en ferdighet som var beundringsverdig![2])

Det lønner seg å tenke litt på hva årsakene kan være til at vi står så svakt. For meg er det da en rent praktisk ting som først og fremst melder seg: Vi eier intet syn for og ingen tro på at misjonstanken har noen virkelig *oppbyggelig* betydning.

1) *O. Kopreitan:* Misjonens plass i forkynnelsen, 1938, s. 8. (Et foredrag.) — 2) *Sten Bugge* i dette tidsskrift, 1935, s. 252.

Vi er sterkt innstilt på at forkynnelsen skal ha oppbyggelig sikte — og det er naturligvis rett og bra. Men oppbyggelsesbegrepet vårt er visst fremdeles nokså ensidig og nokså tynt. Vi mener f. eks. stort sett at det som skal virke oppbyggelig, må ha svært direkte sikte på tilhørerens rent *personlige* kristenliv; *samfunns*oppbyggelsen har vi mindre sans for. Videre tror vi gjerne at oppbyggelse vesentlig har å gjøre med den enkeltes rent *indre* liv og skjønner oss ikke synderlig på *aktivitetens* rolle i oppbyggelsen. Og endelig vurderer vi oppbyggelsen overveiende *følelsesmessig* og forstår oss mindre på *erkjennelsessiden* ved saken.

Ut fra slike synsmåter er det ikke så rart om en i den vanlige forkynnelse blir noe varsom med å bringe inn misjonstankene med deres samfunnsbestemte, deres aktive og deres noe erkjennelsesbetonte egenart. Vi synes vi har et annet og viktigere ærend å oppfylle, nemlig å fremme tilhørernes «oppbyggelse»! Det er en kjent sak at de utsendinger for misjonsselskapene her heime som taler mest og solidest om misjonen, *ikke* alltid er de mest ansette. Selv varme venner av misjonen synes det lett blir for mye av den direkte omtale av misjonen i forkynnelsen. Det kan det naturligvis også bli; det vesentlige er, som vi snart skal se, ikke å tale mest mulig om selve misjonssaken. Men like fullt er det som vi her har nevnt, et betenkelig symptom for tilstanden.

Denne praktiske engstelse for misjonsstoffet som noe oppbyggelig mindreverdig, henger no videre sammen med den *prinsipielle* oppfatning av selve misjonen og av misjonen som moment i forkynnelsen. Den egentlige årsak til misjonens smale og usikre plass i vår preken ligger med andre ord i manglende syn for misjonens plass i selve åpenbaringen. Vi opererer mest bare med noen kvantitative forsøk på å få anbrakt direkte misjonsstoff her og der og passende ofte. Men noen organisk plasering og fruktbargjøring av misjonsmomentet i hele åpenbaringsbudskapet har vi ikke videre tak på.

Dette er jo heller ingen liketil sak for den første den beste praktiske forkynner. Dette er noe som *teologien* skulde gi oss hjelp med, men som den ikke har hjulpet oss med som den skulde. Med andre ord: spørsmålet om misjonen i forkynnelsen er, som alle viktigere forkynnelsesspørsmål, et *teologisk* spørsmål. Det blir ikke endegyldig bedre med denne saken før teologien for alvor klarlegger misjonens plass og betydning i åpenbaringen og i hele kirkens liv. Her mindre enn noe annet sted betyr teologi noe i retning av teoretisk abstraksjon eller esoteriske fagmannssysler, men rett og slett besinnelse på åpenbaringens egenart og indre sammenheng. Og en

slik besinnelse kan være både enkel og almenforståelig. Det er betegnende at det beste, det mest klargjørende og befriende som på lange tider er skrevet om tingen, er *Anders Nygrens* enkle — en kunde nesten si: elementære — utredning om «missionens plats i kristendomens centrum».[3])

Slik teologisk må vi også her ta det. Det vil si at vi først av alt må prøve ganske kort å vise hva misjon betyr i sammenheng med hele det budskapet forkynnelsen skal bringe.

II.

De mange enkelttemaer eller særemner som krever plass og behandling i forkynnelsen, kan deles i to grupper når det gjelder egenart og betydning.

Den ene gruppen dannes av de mange prekenemner som praktisk kan være meget påtrengende og viktige — særlig kanskje til visse tider og under bestemte forhold —, men som likevel ikke har *vesens*betydning. De utgjør ikke et slikt moment, en slik side av selve forkynnelsen at forkynnelsen uten dette moment må kalles kristelig helt defekt, et amputert evangelium. Som eksempel kan vi ta «folk og fedreland i forkynnelsen». En forsømmelse av det emnet kan, særlig i visse situasjoner, bety en svakhet, ja, en svikt. Men en vesensforfeilet forkynnelse i all alminnelighet kan vi ikke godt tale om, selv om dette momentet dårlig eller nesten slett ikke blir varetatt av en predikant eller i en periode.

I den andre gruppen av prekentemaer har vi å gjøre med slike ting som utgjør *vesentlige* sider ved selve det kristne budskap — i den forstand altså at dersom de ikke har sin plass og sin rette nyansering i forkynnelsen, så er budskapet som helhet noe annet og mindre enn det skal være. Ta her eksemplet «Jesu oppstandelse i forkynnelsen». Hvordan skulde det gå an å forkynne det kristne evangelium uten å tale rett om den ting? Det er jo ikke et «tema» som vi kan ta fram eller la ligge alt etter som det passer oss selv, eller som det høver i situasjonen, det er ikke et «moment» som det gjelder om å «nevne» med passende mellomrom, men det er en integrerende del av selve evangeliet, et åpenbaringsfaktum som må prege hele forkynnelsen, dersom den skal være åpenbaringstro.

No kan det vel stundom ha sin vanskelighet å avgjøre om et prekenemne hører til den ene eller til den andre av disse to kategoriene. I somme tilfelle må vi kanskje også ha lov til å ha for-

3) **Svensk Teologisk Kvartalskrift, 1943, s. 113 ff., delvis gjengitt i Nordisk Missionstidsskrift, 1943, s. 236 ff.**

skjellig mening om vurderingen og plaseringen. Men når det gjelder misjonen, bør det ikke være noen tvil om at *den* hører til de *vesensbestemmende* momenter av det kristne budskap.

Grunnfeilen overfor spørsmålet «misjonen i forkynnelsen» er så ofte nettopp den, tror jeg, at misjonen ikke blir sett og plasert som organisk *vesensmoment* i hele frelsesåpenbaringen og frelsesforkynnelsen, men betraktes og behandles som et mer eller mindre viktig *spesial*spørsmål. Den anbringes under den gale, den relative, harmløse kategori av prekenemner.

Dette ser vi for det første av at misjonen i det hele tatt blir neglisjert på en måte som vilde være utenkelig dersom den ble betraktet som en vesentlig side av budskapet. Men dernest ser vi det også derav at *om* saken tas opp i prekenen, så er det gjerne som et spesialsynspunkt, en særinteresse, særlig ved spesielle anledninger — ved misjonssammenkomster og når det skal ytes pengegaver til misjonen. Dette røper at misjonen sees på som et tillegg til det egentlige budskap vi har å bringe, et appendiks, som vi — når leiligheten særskilt forlanger det — slett ikke nekter å ta hensyn til, men som vi — når den ved de rette høve er blitt nevnt — også synes at vi har vist oppmerksomhet nok. Vi gjorde kanskje ingen stor urett om vi karakteriserte misjonen som blindtarmen i vår gjennomsnittsforkynnelse. Den melder seg med akutte uroangrep som ikke er til å komme forbi. Men mellom anfallene kan det være vanskelig nok å konstatere om den virkelig er der. Og med hele den innstilling vi her har antydet, er det ikke så rart om en nesten total taushet sees som en tilgivelig mangel.

Men en så skjult og beskjeden rolle kan misjonen ikke nøye seg med å spille. For hva er dens virkelige plass i åpenbaringen? Og hva er ut derifra misjonsmomentets rolle i forkynnelsen?

Med små endringer pleier gjerne saken å bli uttrykt på tre måter. For det første, pleier det hete, er misjonen i følge Jesu befaling en disippelplikt, som forkynnelsen da har til oppgave å innskjerpe. For det annet trenger hedningene i sin nød misjonen, og forkynnelsen skal anskueliggjøre denne nød, så den blir et aktuelt kall til menigheten. Og for det tredje driver kristenkjærligheten til misjon, og forkynnelsen plikter å intensivere og aktivisere denne kjærlighet.

Alt dette er no selvsagt riktig i og for seg. Men det ene og alt organiserende synspunkt for hva misjon *er* i Kristus-åpenbaringen, og hvordan den skal *plaseres* i forkynnelsen, får vi ikke gitt i denne tredobbelte motiveringen. Selv dette må mer kalles spesialsynspunkter bare. Og løsrevet fra misjonens grunndatum i åpenbaringen

kan de ennog misforståes. Misjonsbefalingen kan oppfattes som en plikt ved siden av en rekke andre plikter, eller lydigheten mot den kan få karakter av rent ytre kadaverlydighet. Påminningen om hedningenes nød kan arte seg som en appell til menneskelig medynk og innsats overfor menneskelig armod og lidelse. Og betoningen av kristenkjærligheten som driver til misjon, kan skje slik at saken blir gjort avhengig av hvor langt den faktiske, mer følelsesmessige eller mer viljebestemte kjærlighet rekker, — og der hvor den da ikke rekker så langt som til hedningene, fordi nærmere kjærlighetskrav synes å dominere, vil dette neppe så lett kunne klandres.

Vi må trenge fram til et hovedsynspunkt som rommer i seg både alle disse tre og alle andre berettigede særsynspunkter for misjonen. Og dette har vi i det grunnfaktum at *Gud i Jesus Kristus har åpenbaret seg fullkomment og endegyldig*, og at *Jesus Kristus altså er alle menneskers eneste og absolutte Herre og Frelser*.

For dem som åpenbaringen kommer til, betyr det naturligvis først og fremst at de selv har å ta imot den i tro og lydighet. Menneskets første plikt, sier Pascal en gang, er å ta imot den religion Gud sender det. No er den fullkomne og endegyldige «religion» åpenbaret for oss. Da vil den også tas imot som den fullkomne og endegyldige frelsesåpenbaring den er.

Men slik er den ikke tatt imot før en i tro og liv har realisert den erkjennelsen at frelsesåpenbaringen i Kristus gjelder alle folk. Er Jesus den som evangeliet gir ham ut for — Guds enbårne Sønn, Faderens fullkomne åpenbarer, all synds forsoner, hvert menneskes og alle folks Herre — så må han jo proklameres som sådan. Alle skal kjenne og anerkjenne ham som den han er. Og kunngjøringen må skje ved oss som tror. Hver dag vi venter med den proklamasjonen, betyr en uopprettelig forsømmelse, en forringelse av hans guddommelige ære, en krenkelse av hans evige rett til og makt over alt som menneske heter, et bevis på at vi selv enno ikke for alvor tror og lyder ham.

Har vi grepet denne sammenhengen, da vet vi at misjonen aldri kan nøyes med å utgjøre et mer eller mindre viktig *tillegg* til det kristne evangelium. Vi innser at den kristendom som ikke misjonerer, er ingen hel og sann kristendom. Den har jo slett ikke grepet Kristus som den fullkomne åpenbarer og frelser og herre han er. Og den er da ikke noe annet og mer enn en religiøs overbevisning på linje med alle andre religiøse overbevisninger. En stor «sannhet» for en selv, kanskje, men ikke *sannheten*; en betydelig livsverdi, kanskje, men ikke *livet;* en kjær veg til livslykke, kanskje, men ikke *vegen* til frelse for hver menneskesjel.

Og no ser vi hvorfor det f. eks. ikke strekker til å si at vi driver misjon fordi Jesus uttrykkelig har befalt det. Det kunde enno oppfattes bare som en ytre kommando. Men her dreier det seg om en tvang, en nødvendighet, en «anagke», som hviler i sakens innerste kjerne. «Ve meg om jeg ikke forkynner evangeliet,» sier den rette kristen og misjonær. Han sier det ikke under tvang av et enkelt kommando-ord. Han vet at om Jesus aldri direkte hadde satt fram en sånn «misjonsbefaling», vilde han kjenne seg akkurat like forpliktet til å misjonere. Fordi Kristus er Kristus.

En annen ting er at misjonsmotivet både kan og bør deles opp i og anskueliggjøres i de tre vi nevnte, og gjerne i flere med. No får de nemlig sitt rette innhold og verges mot misforståelser. No kan det riktig bli alvor i talen om misjonen som en lydighetsplikt; for som Kristus-åpenbaringens naturnødvendige konsekvens blir den *plikten* simpelthen. No blir hedningenes nød en *absolutt* nød, fordi det utenfor Kristus ingen Gud og intet håp eksisterer. Og no blir det *makt* i den kjærligheten som driver til misjon, fordi den er vilje til frelse hos mennesker som selv vet seg frelst alene ved Guds kjærlighet i Kristus.

Og no skulde da også misjonens plass i *forkynnelsen* være klar etter sitt vesen og sitt grunninnhold. I forkynnelsen skal jo *det* bæres fram som hører til evangeliet. Men misjonen betyr etter det vi no har sett, intet mindre enn *evangeliets universalitet*. Derfor er et budskap hvor misjonen mangler, et defekt budskap, et partielt evangelium bare. Gud får slett ikke stå fram for tilhørerne slik som han virkelig er og har åpenbaret seg. Kristus blir ikke tydelig som folkefrelseren og som «allheims drott», men trues alltid på ny med å få sitt makt- og frelsesområde begrenset til bestemte steder og tider, til enkelte folk og raser, til særskilt utvalgte personer, til sjelens indre liv.

Misjonen i forkynnelsen — det er altså ikke først og fremst et spørsmål om hvordan og hvor ofte den praktiske misjonsvirksomhet skal nevnes i form av beretning eller appell. Men det er et spørsmål om hvordan vi makter å prege hele vår forkynnelse med evangeliets universalitet. Misjonen er ikke et enkelt punkt i forkynnelsen, men det endelige siktepunkt for all evangelieforkynnelse. Misjonen representeres ikke så meget av visse «stykker» i prekenen som av spennkraften i det hele. Misjonsmomentet ligger i budskapets vidde og i budskapets fylde. I samme grad som Kristus blir gjort stor som den eneste åpenbarer og som alles frelser, er forkynnelsen i sannhet misjonsbestemt. Vi skal snart nevne litt om hvor nødvendig det er også med den direkte omtale og den uttrykkelige appell. Men

hovedsaken er at Kristi og hans frelses suverent-universale karakter preger *all* vår forkynnelse. Prøvesteinen er ikke hvorvidt det prekes *om* misjonen, men om det prekes *til* misjon.[4])

III.

Ut fra denne prinsipielle forståelse av misjonens organiske stilling i åpenbaringen og i forkynnelsen, kan og skal det også sørges for at misjonen får den rette *direkte og praktiske omtale* i forkynnelsen. Den likeframme misjonsappell og den aktuelle misjonsvirksomhet må til enhver tid komme til orde på prekestolen. Det er nødvendig særlig fra to synspunkter sett.

For det første må misjonen som *praktisk kristenoppgave* atter og atter legges menigheten på hjerte. Det gjelder om misjonen som om all annen god gjerning at den skjer ikke uten videre og av seg selv, om hjerteforholdet er aldri så mye i orden, men den må forkynnes, minnes om, innprentes — praktisk og flittig og rett. I det lange løp skjer bare det som forkynnes, og de troende gjør bare etter det de hører. Den moderne protestantiske misjons opprinnelse er et skoleeksempel på hvordan misjon oppstår først der og nettopp der hvor den blir forkynt som uavviselig kristenplikt (Carey!). Og en nøyere undersøkelse av tingen skulde nok godtgjøre hvordan misjonens flod og ebbe henger nær sammen med den plass tingen har hatt i hjemmekirkens forkynnelse.

Når misjonen har en såpass bred plass som i vårt kirkeliv i dag, så kunde det for en overflatisk betraktning se ut som det ikke var nødvendig å tale så mye direkte om den. Ja, beviser ikke den relativt rike misjonsvirksomhet og misjonens relativt svake stilling i den alminnelige forkynnelse at de to tingene faktisk er mindre avhengige av hverandre enn vi her har hevdet?

Til et slikt resonnement må det svares at misjonen jo *har* sin plass — og en ganske bred plass — i forkynnelsen, nemlig i den spesielle misjonsforkynnelse som til stadighet øves av de hjemmeværende misjonærer og av selskapenes andre utsendinger. Og det er ingen tvil om at det misjonsliv som finnes, i høy grad blir båret av denne forkynnelsen. Men — og det er det neste vi må svare — hvor mye sterkere enda kunde ikke misjonssansen og misjonsinnsatsen ha vært dersom den vanlige kirkens forkynnelse hadde tatt seg av tingen som den burde?

4) Sml. *H. W. Schomerus:* Missionswissenschaft, 1935, s. 79: Der skal ikke prekes ««über die Mission», men ««Mission» als etwas, was Gott will».

Og endelig svarer vi at hele forholdet vel helst må sees slik: Nettopp den relativt rike misjonsvirksomhet er et kall til enda større praktisk iver. Notidens misjonsarbeid vitner om en tidens fylde, som menigheten ikke kan gi nøye nok akt på. Just no er dagen til å arbeide. Og vi vet ikke når natten kommer og dørene kan stenges. Forkynnelsen i heimekirken og det som skjer på markene, betyr et gjensidig krav og en gjensidig impuls. Men saklig og logisk er forkynnelsen alltid det første. Gud taler gjennom det han i dag lar skje blant hedningene, men denne tale skal tolkes i en alltid ny og aktuell forkynnelse av Guds ord i Skriften. Tenkte vi mer på denne sammenhengen og dette ansvaret, så ble det kanskje ikke en sånn sjeldenhet å høre dagens praktiske misjonsvirksomhet behandlet på prekestolen.

Med dette er det sagt at misjonen også rent praktisk *alltid* hører heime i den kristne forkynnelse, men at visse situasjoner kan bety et kall til å behandle tingen med særskilt styrke og på særskilt vis. Ingen som har noen føling med saken, kan være døv for det kallet som i dag rettes til oss i så måte.

Krig er bestandig en påkjenning for misjonen. Men gas der noen krig som i den grad som den annen verdenskrig var forberedt og dominert av intensjoner som er misjonen stikk motsatte? Misjon betyr hevdelsen av menneskehetens enhet, betyr kjærlighetens supremati, betyr frelsens universalitet. Krigsflammene vi opplever, næres av sjåvinisme, hat, raseforakt. Hva bedre, hva annet kan Kristi kirke gjøre mens disse helvetesflammene luer, enn å la ildtungene fra pinsedag fortsette å brenne for alle folkeslag — for jødene først og så for alle de andre!

Tusener av misjonærer er av krigsbrannen jagd bort fra sine arbeidsmarker. Men andre tusener står trofast på sin post. De er i dag mer enn noensinne Guds-rikets avantgarde og den universale Guds-kjærlighets herolder. Men den heimefronten som ikke kan nå dem med de direkte og håndgripelige forsterkninger av mannskap og midler, gjør *sin* skyldighet ved å be trofast og ved å forkynne rett. Bønnen kan ikke betones sterkt nok. Men la så heller ikke forkynnelsesplikten bli glemt! Nettopp no skal det fra kirkens prekestoler vitnes om misjonen, slik at kirkens lemmer minnes om budskapets sentrum og Rikets mål, og slik at verden kan høre hva kristendom er. Til begge sider trenges den forkynnelse just no, fordi krigstummelen drar syn og sinn til mange kanter og på falske baner og så lett forkludrer de enkleste kristne sannheter.

Den praktiske misjonsplikt må innskjerpes — det er den første grunn til at misjonen må direkte fram på prekestolen. Den andre

grunnen ligger i *misjonsmomentets oppbyggelige betydning for menigheten selv.*

Det ble nevnt i begynnelsen at vi gjerne tror lite på dette. Men da må vi lære omigjen. Vi kan på forhånd være trygge på at intet vesentlig moment i evangeliet er uten oppbyggelig verd. Og representerer misjonen den evangeliets universalitet, den budskapets fylde og vidde og spennkraft som vi har hevdet, så skulde vel den oppbyggelige betydning av den ikke være tvilsom for oss. Det som gjør Kristus stor, må da vel være oppbyggelig!

Her skal vi igjen uttrykkelig minnes de to sidene av saken som ble berørt i begynnelsen. For det første den oppbyggelige betydning av alt som har med ekte kristen *aktivitet* å bestille. Det vi ved Ordets tilskyndelse og Åndens kraft *gjør* for Herren, har nok en ganske annen byggende makt i vårt kristenliv enn det vi *føler*. Misjon er kristenlivets mosjon. Den representerer treningen i kristenlivets hygiene.

Og for det annet skal vi huske den *samfunnsmessige* oppbyggelse som misjonsmomentet er skikket til å fremme. Denne oppbyggelsen er det jo Skriften framfor alt legger vekten på (f. eks. Efes 4). Og vegen er i første rekke «enhet i tro på Guds Sønn og kjennskap til ham» — dvs. sann erkjennelse av og tillit til de grenseløse dimensjoner og intensjoner ved Guds frelsesverk i Kristus. Og hva er slik egnet til å formidle dette som en sann forkynnelse av misjonen, evangeliets universalitet? Men oppbyggelsen skjer videre «etter den virksomhet som er tilmålt hver del især» — dvs. erkjennelsesvegen er ikke den teoretiske «lære»s veg, men den praktiske erkjennelses, den lydige aktivitets veg. Igjen må det slå oss hvordan misjonen representerer nettopp det som vi mest trenger til virkelig oppbyggelse. Derfor må misjonen direkte og praktisk fram i forkynnelsen for menigheten.

Dessuten skal vi enda merke oss at den oppbyggelige virkning av forkynelsen ofte står i et ganske underlig forhold til det bestemte prekeninnhold som er båret fram. Gud tar det forkynte ord og bruker det på sin måte. En preken om rettferdiggjørelse nytter han til å virke vekst i kristnes liv, og en preken om helliggjørelse vekker han åndelig døde med. Så har han også frihet og makt til å la misjonsmomentet i vår forkynnelse utrette alle mulige ting til personlig frelse og oppbyggelse.

Kirkehistorikeren *Wilhelm Walther* forteller i sine livserindringer[5]) at han på et bestemt sted hadde holdt en utpreget misjonspreken. Halvannet år etterpå fikk han vite at denne prekenen hadde

5) Lebenserinnerungen2, s. 208—209.

hjulpet en kvinne blant tilhørerne til å dø «frölich und selig». Walther tok da fram sin skrevne preken og leste den igjen, men kunde, sier han, ikke forstå hva det *der* var som kunde lære noen å dø glad og salig. Det var jo rett og slett en misjonspreken!

Moralen i den lille historien — som atskillige forkynnere vil ha opplevd små paralleller til — er at vi kanskje ikke skulde bekymre oss så meget for at prekenen må inneholde akkurat *det* og *det* dersom den skal kunne virke *det* og *det* som vi no tror er det mest nødvendige. Men at vi skulde stole mer på at Gud sørger for at *alt* det skjer som *skal* skje — når vi bare rettskaffent legger vekt på å forkynne *alt* Guds råd. Slik bruker han også misjonsprekenen, fordi den representerer noe han vil ha fram, og noe han vil bruke.

IV.

Og no litt om arten og behandlingen av det spesielle misjonsstoff i forkynnelsen.

Etter alt vi har sagt, er det opplagt at det første og viktigste stoff er det som vi henter ut fra Guds ord, slik som tekstene til enhver tid legger det nær. Og når vi oppfatter saken på den prinsipielle og organiske måten som vi her har prøvd — at misjonen er uttrykket for evangeliets universalitet — skal vi visst ikke så snart behøve å klage over stoffmangel. Bibelen, og da særlig Det nye testamente, er helt igjennom bestemt av sannheten om at frelsesåpenbaringen i Kristus er endegyldig og gjeldende for alle. Anledningene til å forkynne misjonen i videste forstand er derfor like mange som uttrykkene for Guds kjærlighets og makts universalitet er mange i Skriften.[6])

Det kunde være et interessant forsøk gjennom en rekke av søn- og helligdager å studere prekentekstene ut fra dette synspunktet. Ja, egentlig burde teksten *alltid* gåes igjennom også under denne synsvinkelen. Selv om det spesielle prekentema naturligvis ikke kunde ta direkte sikte på misjonen så ofte, så skulde det nok gi preknene en indirekte misjonskarakter, som neppe skulde skade dem.

6) I motsetning til en autoritet som R. Grundemann hevder *M. Schlunk* med rette at den «misjonspreken som helt er innstilt på bibelske tanker og teoretiske refleksjoner», er en fullverdig og nødvendig art av misjonspreken; enhver henvisning til notidens misjonsvirksomhet *kan* unnværes i en slik preken, selv om en anskueliggjørelse ved trekk fra det praktiske misjonsliv naturligvis er både mulig og nyttig. — Se hans artikkel Die Missionspredigt in der Heimat, Pastoralblätter, Jahrgang 77, 1935, s. 196 ff.

Men dernest rommer Skriften en fylde av *direkte* misjonsstoff. Og dette blir da den første og fornemste kilde til den direkte omtale av misjonen i forkynnelsen. Der har vi de utpregede misjonstekster, som en likefram må gjøre kunster med hvis det ikke skal bli en misjonspreken ut av dem. De forholdsvis få gangene de møter oss i løpet av kirkeåret, tror jeg vi uten kunster skulde gå medias in res. Skulde det også her kunne forsvares *ikke* å gjøre misjonen til hovedsaken under et eller annet sikte, så måtte det være i de tilfelle da teksten er bestemt også av andre grunnleggende synspunker. Vi kunde her tenke f. eks. på selve misjonsbefalingen, Matt. 28, som er plasert på trefoldighetssøndag, åpenbart ikke egentlig som misjonstekst, men som vitnesbyrd om den treenige Gud.

Her har vi da med det samme et eksempel på hvordan kravet til streng teksttroskap og kravet til troskap mot kirkens anvisninger gjennom kirkeår og perikoper kan stå i en viss spenning til hverandre. Prinsipielt skulde det ikke være noen tvil om til hvilken kant vi er mest bundet; kirkeår og perikopevesen må ikke bestemme over Skriften, men omvendt. Men praktisk får predikanten ta sin avgjørelse ut fra en omsiktig vurdering av hensynene i det enkelte tilfelle. Valget burde i ethvert fall ikke *bestandig* falle ut til misjonens disfavør!

I en rekke andre tekster finnes misjonstankene mer sporadisk, som enkeltord og bimomenter. Det er ikke når det gjelder misjonen, mer enn ellers forsvarlig å gjøre bisak til hovedsak, eller å rive ut en detalj og opphøye den til prekentema. Men vel er det også her en homiletisk dyd å gi akt også på enkelthetene i teksten og la dem få komme til sin rett på en måte som svarer til deres betydning i tekstens egen økonomi. Eksempelvis kunde vi her tenke på høytidsdagstekstene. Å nytte de store høytidsdager til å holde misjonsprekener i rent spesiell forstand, vilde ikke svare hverken til teksten eller til anledningen. Men så sentralt og tydelig som misjonssiktet trer fram i disse tekstene, vilde det på den annen side være uforsvarlig om det ikke også i forkynnelsen fikk gjøre seg mer eller mindre direkte gjeldende de dagene.

Men vil ikke en så hyppig omtale av misjonen virke kjedelig — ganske særlig hvis den også skal inn i kirkens festpreken? Unektelig er atskillig misjonspreken mindre interessant og stundom like fram trettende. Men årsaken til det ligger neppe i at misjonen kommer igjen for ofte, men i at tankene har en for alminnelig og stereotyp form. Og rådet til oss alle er derfor ikke at vi skal tale *mindre* om tingen, men at vi må tale *bedre,* mer variert og mer anskuelig. Til det kan vi hente hjelp fra flere kanter. Men beste kilden og

forbildet har vi i misonstankenes konkrete utforming i de bibelske tekster. Bibelen er aldri stereotyp — enda den bestandig taler om det samme!

Misjonsforkynnelsen har imidlertid også en annen, en sekundær stoffkilde. Den er ikke i samme mening som Skriften av autoritativ art, men mer en kilde av illustrasjonsstoff. Jeg tenker på selve misjonslivet i historien og i dag.

Kirkens misjonserfaringer konkretiserer og befrukter i høy grad forkynnelsen i heimemenigheten. Sendebudene har alltid noe å berette om «hvor store ting Gud hadde gjort ved dem, og at han hadde åpnet troens dør for hedningene» (Ap gj 14, 27). Hele Det nye testamente selv er jo fra én side sett en slik illustrasjonsbok. Det er gått fram av misjonen, og det er og blir — selv bortsett fra sin kanoniske egenart — den sterkeste inspirasjon til misjonerende forkynnelse og handling. Men nest etter Det nye testamente, som altså samtidig er noe mye *mer* enn bare slikt illustrasjonsstoff, står fortidens misjonshistorie og notidens misjonsvirksomhet som en nær sagt uuttømmelig kilde og venter på å bli utnyttet.

Den effektive bruk av dette stoff avhenger i første rekke av at vi rår over mest mulig rik og sikker misjons*kunnskap* både om fortiden og notiden. Da er det bra med de enkelte trekk og de gripende fortellinger, som vi alle etter evne tyr til. Men et par ting skal merkes.

Det første er at vi ikke kan være nøye nok med at det stoffet vi nytter, er sant og realistisk. Usannhet og halvsannhet hevner seg bestandig, og med forkynnelsen av Guds absolutte sannhetsord er det helt og holdent uforenlig. Og sentimentalitet og romantikk kan nok både smake og stimulere mange, men gir også alltid atterslag. Kirken får aldri bli ferdig med å spørre seg selv om ikke meget av likegyldigheten og forakten overfor misjonen skyldes dens egen urealistiske tale om tingen. I regelen hører misjonen med til noe av den beskeste virkelighet som eksisterer. Hvordan kan da et sannhetsvitne romantisere den?

Og dernest: Selv om enkelttrekkene er både sanne og realistiske, så trenger ennog de enkleste tilhørere i lengden noe annet og mer, dersom det skal komme til virkelig misjonserkjennelse og varig misjonsinnsats hos dem. De trenger en viss innsikt i misjonens saklige og historiske sammenheng. Vi blir aldri helt klok på det som vi ikke først har kjær, det er sant. Men sant er det også at vi kan ikke komme til å ha *det* riktig kjær som vi ikke eier rett kjennskap til. Kunnskapen skaper kjærlighet, og kjærligheten driver til misjon.

Praktiske hjelpemidler til å skaffe seg slik kunnskap finnes det rikelig av, like fra de gedigne misjonshistoriske verker og til de mange misjonsblad som orienterer om virksomheten i detalj.[7])

V.

Når vi no står ved enden av denne lille skissen, kjenner kanskje en og annen leser sammen med meg, enda bedre enn før, hvor vanskelig denne saken — misjonen i forkynnelsen — dog er å realisere. Og enda mer enn før er vi nok klar over at den overhodet ikke løses bare ved å ha et riktig teologisk syn og en holdbar homiletisk teori — enda så viktige vi holder de tingene for å være.

Nei, det viktigste for alt som angår forkynnelsen, er *hjertet*. Der, i hjertet, sitter den kristne veltalenhet i rett forstand. Hva for en plass har misjonen der, i *mitt* hjerte? Det er kardinalspørsmålet til enhver forkynner som vil tale rett om misjonen.

Når jeg tenker på dem som jeg syntes fikk gitt best uttrykk for Guds frelses universalitet, så er det en og annen misjonær som mest står for minnet. Men dernest er det noen helt enkle misjonsvenner, helst noen eldre menn og kvinner. Det begge de to gruppene gjerne hadde felles, var nok misjonskunnskapen, som vi nettopp har talt om; den kunde være imponerende hos somme av legfolkene også. Men det avgjørende fellesmerke ved dem var gløden, kjærligheten. Munnen talte det hjertet fløt over av. Og det som fylte hjertet, var egentlig ikke misjonen hverken som «kunnskap» eller som «interesse», men det var — Kristus.

Der ligger hemmeligheten. Misjonen i forkynnelsen? Kristus i hjertet! Som en av de riktig store misjonens menn sa: Jeg har én lidenskap, det er Ham, bare Ham.

7) Et mer spesielt hjelpemiddel av atskillig nytte også for våre forhold er *J. Hesse:* Die Mission auf der Kanzel. Ein missionshomiletisches Hilfsbuch. In durchgreifender Neubearbeitung von G. Hermelink und N. Rösler, 1930.

«I HERRENS KIRKE-LY»

En preken av H. P. S. Schreuder,
holdt i den svenske kirken i London, 30. juli 1843.

Søndag 16. juli 1843 kom Schreuder til London — på veg til misjonsmarken for første gang.

Søndagen før hadde han forlatt fedrelandet ombord på en engelsk hummerslupp. Følelsen av å være blant bare fremmede, knugde ham. Jo lengre skipet fjernet ham fra Norge, dess sterkere kjente han hvor kjært og dyrebart dette landet var for ham. Enda mer intens ble denne kjenslen da han kom til verdensbyen London med all sin forvirring og larm. Det var første gang Schreuder var utenlands. Han var no seks og tyve år gammel.

«Forvirringen her er stor, og alt bliver mig mere og mere fremmed,» skriver Schreuder heim fra London, «men i samme Grad de dyrebare Minder fra mit kjære Fædreland og Fædrekirke alt mere levende og nærliggende. Derfor er mig ogsaa hvert skrevet eller udtalt norsk Ord pure Guldkorn . . . Velsignede Land, der med dine Sønner og Døttre aldrig skal svinde af mit Minde, aldrig forstumme i mine Bønner seent og tidligt!»[1])

Det dirrer en dyp fedrelandskjærlighet i disse ordene. Men også noe mer. For Schreuder var Norges land ett med Norges kirke (jvf. uttrykket «Fædreland og Fædrekirke» ovenfor). For ham var Norge «det Land, i hvis Midte Gud Herren har skjænket og paa saa mange velsignede Maader qvæget et dobbelt Liv i mig, det naturlige Liv og Daabens Liv».[2])

Det innerste i Schreuders ensomhetskjensle og heimvé var dette at han følte seg rykket opp med rot av mor Norges kirkejord. Han følte seg ikke bare nasjonalt heimløs. Dette var i seg selv sårt nok. Men sårest av alt var savnet av fedrelandets kristenliv, savnet av vår norske lutherske folkekirke. Det var denne kirken som hadde født og fostret ham til samfunn med Gud i Kristus. Og det var denne kirken som hadde sendt ham ut med evangeliet til hedenske folkeslag. Den norske kirke som *organisme*, ikke som *organisasjon*. «Norges levende Christenhed» — som Schreuder selv uttrykker det i et brev fra London.[3])

Kristelig og kirkelig følte Schreuder seg som en fremmed og utlending i London. Det trykket ham dette å være «næsten stedse paa alle Sider i Berørelse med et christeligt Troesliv, der tilhører en anden Typus, blandt Vrimmelen af Sekter, saavelsom udi den fastsatte Statskirke.»[4]) Derfor frydet han seg når han traff sammen med lutherske kristne av nordisk ætt (som f. eks. dansken Grundtvig eller nordmannen Andvord)

1) «Morgenbladet» 1843, nr. 269: «Udtog af et Brev fra Pastor H. Schreuder til Missions-Komitteen i Christiania, sluttet i London den 31te August 1843.» — 2) Brev fra Schreuder til prost Aabel, London 17 .august 1843. Trykt i «Missionsblad for den norske Kirkes Mission ved Schreuder», 1888, s. 54. — 3) Morgenbladet 1843, nr. 269. — 4) Morgenbladet 1843, nr. 269.

eller når han fikk den «Vederkvægelse» å kunne være til stede ved en luthersk gudstjeneste i den svenske kirken.

Den første lutherske kirken ble oppført i London i 1670-årene. Her ble det holdt gudstjenester på tysk. I 1696 ble den dansk-norske kirken innvidd («Templum Dano-Norvegicum»). På grunn av krig mellom Danmark og Sverige skilte svenskene seg ut i 1710 og dannet sin egen menighet. Den svenske kirken ble bygd på Prince's Square (ikke langt fra den dansk-norske kirken) og fikk navn etter den daværende svenske dronning Ulrica Eleonora. Den ble innvidd 29. september 1728. Det var først etter 1814 at de norske i London sluttet seg til den svenske kirken. Denne tok seg på sin side av nordmennene og gav dem full likestilling med svenskene som menighetslemmer.[5])

Bare noen timer etter sin ankomst til London, innfant Schreuder seg til høymesse i den svenske kirken. Ved dette høvet ble han bedt om å preke der en søndag. Det var kirkens prest, Carlsson, og menighetens ledende legmann, generalkonsul Tottie, som oppfordret ham til dette.[6]) Men også hans «kjære Landsmænd» ytret ønske om å høre ham.[7]) Schreuder svarte med glede ja til anmodningen.

Vi forstår det var ikke så lett for ham å samle tankene om utarbeidelsen av sin preken. Han hadde meget å gjøre. Det skulde ordnes med reisen videre til Syd-Afrika, gjøres forskjellige innkjøp, knyttes forbindelse med bibelselskapet og flere misjonsselskaper, drøftes planer med misjonærer og andre som kjente forholdene der ute, osv. «Stedets Se- og Høreværdigheder» skulde heller ikke forsømmes. Alt dette tok tid. Særlig la de mange besøkene til lederne innen de forskjellige misjonsorganisasjonene sterkt beslag på ham. Schreuder håpet å få hjelp av disse selskapene i sitt misjonsarbeid (med hensyn til forsendelse av post, varer osv.). Han fortalte dem at han gjerne vilde stå i et vennskapelig forhold til dem. På den andre siden bød dog hans lutherske samvittighet ham å si klart fra at hans hensikt var — som han selv sier — «ved Herrens Bistand at virke reent paa min Kirkes Grund».[8])

Den 30. juli 1843, syvende søndag etter trefoldighet, holdt Schreuder sin preken i den svenske kirken i London. Forsamlingen bestod av norske, svenske og danske, «dog vare nok de Norske talrigst».[9]) Teksten var Matt 17, 1—8, forklarelsen på berget. Vi er så heldige å eie manuskriptet til denne prekenen i sin helhet.[10]) Dette manuskriptet offentliggjøres her for første gang — nøyaktig etter ordlyden. Bare noen få uvesentlige forandringer av formell art er foretatt.[11]) Prekenen er et interessant og verdifullt bidrag til karakteristikk av Schreuders kristendoms- og kirkesyn. Den gjenspeiler det budskap som brant i hans bryst og som drev ham til misjonsmarken, ja, drev ham til å sette et helt liv inn i arbeidet der ute. Schreuders London-preken ble holdt ved et betydningsfullt vendepunkt i hans liv. Han stod på dette tidspunkt på terskelen

5) J. Smidt: Fotefar. Spor av norsk kristenliv i London før Olavskirkens innvielse 26. juni 1927, s. 71 ff. (jfr. artikkel i «Kirke og Kultur», oktober 1942), samt verket «Sverige i England», utgitt av Johan Mortensen (om den svenske kirken s. 109 ff.). — 6) Morgenbladet 1843, nr. 269. — 7) Missionsblad, 1888, s. 54. — 8) Morgenbladet 1843, nr. 269. — 9) Morgenbladet 1843, nr. 269. — 10) Manuskriptet finnes i Schreuder-misjonens arkiv og gjengis her med styrets tillatelse. Manuskriptet inneholder ingen angivelse av at denne prekenen ble holdt i London i 1843. Men sammenholder en det med de to brev som det ovenfor er vist til, blir ingen tvil mulig. Jvf. også bønnen etter prekenen hvor det foruten for «Broderrigernes Forening» osv. også blir bedt for «Din Tjenerinde, Storbritaniens Dronning Victoria». — 11) Forkortelser f. eks. er skrevet fullt ut: J. C. = Jesus Christus, Mske = Menneske, saal. = saaledes, el. = eller osv., likeså er m̄ for dobbel m forandret (Him̄el = Himmel). Et par ortografiske feil som skyldes slurvet skrivemåte, er også rettet (Sandhed for Sanhed, ublandede for ublande osv.). Hvor manuskriptet er vanskelig å tyde er det satt et spørsmålstegn etter vedkommende ord. Hvor et eller flere ord mangler — på grunn av en lakune i manuskriptet eller av andre grunner — er dette angitt ved klammer om de ordene det gjelder. Prekenens overskrift er *ikke* av Schreuder, jvf. s. 121.

til sin store livsgjerning som misjonær. Prekenen gir perspektiver både bakover og framover . . .

Intensjonen i Schreuders preken blir helt klar først når vi ser den i lys av den situasjon den ble født ut av. Schreuder hadde møtt og opplevd storbyen. Han kaller London «dette gruelige Babylon».[12]) Med dette uttrykket sikter han sikkert til verdsligheten og gudløsheten. Men han sikter nok også til forvirringen på det kristelige og kirkelige området: «de mange ofte rivende religiøse Strømme af saare sammensat Natur»[13]) som truet med å absorbere de små lutherske kirkegruppene i verdensbyen (jvf. Schreuders ord om det trykkende ved å være omgitt på alle sider av et kristenliv av «en anden Typus»). Her var fare på ferde. Her måtte det ropes et varsko. *Der* er siktepunktet for Schreuders preken!

Vi har Schreuders egne ord for at dette er riktig. I de to brevene han skrev heim til Norge fra London i 1843 og som er blitt bevart for ettertiden, betoner han at hans hensikt var å legge sine tilhørere på hjerte «hvilken stor Guds Velsignelse det er at tilhøre et Kirkesamfund, der samvittighedsfuldt har bevaret Fædrenes Tro i uforfalsket Ord og Sakramenter, og hvor dyrebart dette Gode altid og allevegne maatte skatteres som en Tilflugtsklippe i disse af Menneskenes mangehaande Lærdomsveirs stormfulde Tider».[14])

Vi tar imidlertid feil hvis vi tror at Schreuders preken var en eneste lovprisning av luthersk lære som ren og rett kristendom. Han holdt seg til teksten. Han viste, sier han selv, hvorledes Frelserens forklarelse på berget var «et historisk Forvarsel og Billede» på hans forklarelse gjennom døden og oppstandelsen, «samt hvorledes han ved sit fuldendte Forsoningsværk fortvarende forklarer sig gjennem sin sande Kirke».[15])

Denne prekenen av Schreuder er et godt eksempel på *den konsentriske tankeføring og uttrykksmåte* som vi flere ganger møter hos ham. Prekenen er ikke bygd opp etter strengt saklig-logiske synspunkter med klart atskilte avsnitt, hvert gruppert omkring en bestemt tanke osv. Det er i det hele ikke gjort forsøk på å inndele eller stykke opp framstillingen. Denne danner et hele. Den «flyter». Men det er visse tanker som gang på gang gjentas og innprentes. Det er tanken om den åndelige forvirring i tiden (det negative moment) og tanken om herligheten i evangelisk-luthersk kristenliv og kirkeliv (det positive moment). Det er «onde Dage i Kirken». Det går over den «et rædsomt tumlende Lærdomsveir med Menneskens Spil og Forførelsens Kunstgreb». Derfor gjelder det om å holde fast ved fedrenes tro og lære, ved det rene ord, den rene bekjennelse og de uforfalskede sakramenter. For «Eders Sjels Vel hviler paa Eders Troes-Grund»!

Schreuder selv angir ikke noe *tema* for sin preken. Men denne er ikke desto mindre avgjort tematisk. Prekenen er en høysang til Jesus Kristus og hans hellige kirke på jorden. Dens tema og tendens kan best uttrykkes med det første av de tre salmeversene Schreuder slutter bønnen etter prekenen med:

Til Jesu Christi Ære / Det tone høit i Sky:
O her er godt at være / I Herrens Kirke-Ly.

For helt å kunne forstå og verdsette denne prekenen av Schreuder må en lese den i sin helhet og lese den flere ganger. Det er en av de preknene en må arbeide med for å få det fulle utbytte av. Her skal bare antydes *tre typiske trekk* som en nærmere analyse av innholdet gir som resultat.

12) Missionsblad 1888, s. 53. — 13) Missionsblad 1888, s. 55. — 14) Morgenbladet 1843, nr. 269 (avisen har «Lærdomsveies» — men sikkert trykkfeil, således ofte), jvf. Missionsblad 1888, s. 54, hvor det heter at «Udviklingen gik ud paa at klargjøre og belive Følelsen for det uskatterlige Gode at være Lemmer af et Kirkesamfund med reent Ord og rene Sakramenter». — 15) Morgenbladet 1843, nr. 269.

For det første: I denne prekenen taler en mann som vet hva evangelisk kristendom er. Kristendom er ikke bare ytre tilslutning til en institusjon. Det er en indre erfaring, en personlig sak. Schreuder skjelner skarpt mellom «saakaldt Christendom», resp. «Navnchristendom» og «levende Christendom». Å være en kristen er å «føle», «vide», «erkjende», «sande». Det er å vandre «paa den rette Naadevei, som Gud gjennem Christi store Værdskyld og Fortjeneste af idel Naade har anviist os» (merk denne dobbelte betoning av nåden!). Hvis vi gjør gjeldende at det finnes noe godt hos oss selv, «da forringe og fordunkle vi Christi Fortjenestes Fuldgyldighed og ubetingede Nødvendighed og berøve troløst Herren den Ære, som ene og alene tilkommer ham og udelukker al vor egen Værdighed eller Fortjeneste».

Særlig sterkt og skjønt har Schreuder gitt uttrykk for sitt syn på frelsen i Kristus i dette ordet hvor han på ekte paulinsk-luthersk vis understreker rettferdigheten som kristentroens klenodium: «Det Ord *Retfærdighed,* det er et lidet, men af uendelig Vigtighed for den Guds Skabning: Mennesket; derpaa beroer Forholdet mellem Himmel og Jorderige, mellem Gud og dem, der vare skabte i hans Billede; hvor det ikke mere huser, der er Synd og Syndeelendighed, der er Død og evig Fortabelse fra den levende Gud; men hvor det har hjemme, der rører sig Guds Liv i sin velsignede Ynde og i sine himmelske Frugter, der er Døden opslugt til Seier, der jubler Skabningen i fuld Salighedsfølelse for den treenige Guds Throne og læsker sin Tørst af et uopløseligt Livs evigtrislende Væld . . .»

Å være en kristen er å være rettferdiggjort. Men å være rettferdiggjort er ikke å være rettferdig. Selv den rettferdiggjorte gjør synd. Justus et peccator! Det finnes meget av skrøpelighet og ufullkommenhet hos de hellige. Det er nødvendig at Ånden får vist oss dette. «Kun hvad vi erkjende som Synd, kunne vi ogsaa bekjæmpe som Synd.» Seier i denne kamp vinnes ene og alene gjennom Kristus. Men ved hans nåde kan synden «sandeligen og virkeligen» beseires — «i sin Begyndelse her og i sin Fuldendelse hisset i de Forklaredes Boliger».

Sann kristendom er samfunn med Jesus Kristus. Dette samfunn opprettes med dåpen. Og det holdes vedlike og styrkes gjennom Ordet og nattverden. Dåpen «er sandeligen ikke et tomt Spil, et blot kraftesløst Mundsveir». Den er «Gjenfødelsens og Fornyelsens Bad» som gir oss del i «Sønneskabets Aand». Denne ånd er «en sund og levende Gudskraft, der paa en sikker og ubedragelig Maade gjennem sine uforfalskede Sakramenter og Ord lader de i Daaben Gjenfødte alt mere leve sig ind i et sandt og saligt Samfund med Hovedet Christus og med hans Legeme, d. v. s. de Helliges Menighed».

For det andet: I denne prekenen taler en mann som vet hva den kristne kirke er. Kirken er Kristi legeme, den er «Guds Menighed» og «de helliges Menighed» (kirke og menighet er identiske realiteter!). Den er «det aandelige Sion», «det nye Paradis» hvor Herren åpenbarer sin herlighet og hvor han bor midt blant sitt folk. Og den er én. Den er hellig. Den er apostolisk og alminnelig. Men den er samtidig spesiell og konfesjonell. For Schreuder er «den hellige almindelige christne Kirke» ett med «vor gamle evangelisk lutherske Christendom».

Kirke og kirke er imidlertid to forskjellige ting. Liksom det gis en falsk kristendom, så gis det også en falsk kirke. Schreuder bruker derfor i forbindelse med ordet «kirke», til stadighet slike nærmere kvalifiserende uttrykk som sann, levende, rett osv. «Den sande christne Kirke» — så heter det i et viktig avsnitt i Schreuders preken — er «ikke et Foster af Tidens Aand idag eller igaar», den er tvertimot «en guddommelig Historie», den er «en Guds underfulde Huusholdning med Menneskene, der under Tidernes stormende Omvexlinger og Omvæltninger har gaaet sin egen sikre Gang, og som uagtet alle Angreb frainden og frauden har

under Herrens almægtige Varetægt beholdt sine Grundpiller urokkede». Disse grunnpillene er de hellige nådemidlene.

Kirken er for Schreuder de helliges samfunn hvor evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes. Det er nettopp disse objektive realitetene — ord og sakrament — som konstituerer kirken. Derfor står og faller alt med dem. Hvor nådemidlene høyaktes og brukes flittig, der er kirken en levende virkelighet. Hvor nådemidlene ringeaktes og forsømmes, går kirken til grunne. Dåpen er en akt av fundamental betydning. Men den er ikke alt-avgjørende. Det nye liv må næres og styrkes gjennom Ordet og nattverden. Ellers forkrøpler det og dør (jvf. ovenfor).

Ordet blir sterkt strekt under, så vel det muntlige som det skriftlige («et baade prædiket og skrevet reent Guds Ord»). Og Ordet er Bibelen, «Herrens rene, uforfalskede Ord saaledes som det er overleveret os i de hellige Skrifter og udi sin Hovedsum nedlagt og levende bevaret i vor Troesbekjendelse».

For det tredje: I denne prekenen taler en mann som er nidkjær for fedrenes tro, for den rene lære. Prekenens intensjon er nettopp å vise hvor overvettes rik vår lutherske arv er (jvf. det som ovenfor er utviklet om «situasjonen»).

Den lutherske kirke — i skikkelse av vår norske folkekirke — karakteriserer Schreuder slik: «dette rene Kirkesamfund», «et Kirkesamfund med reent Ord og rene Sakramenter», «et Kirkesamfund, der samvittighedsfuldt og lydigt har bevaret i sin Midte Guds eget Ord og høiværdige Sakramenter uforfalsket».

Vi sa ovenfor at kirken er for Schreuder de helliges samfunn hvor evangeliet forkynnes og sakramentene forvaltes. Strengt tatt er denne definisjon ikke riktig. Kirken er de helliges samfunn hvor evangeliet forkynnes *rett* og sakramentene forvaltes *rett* (jvf. Augustana VII). Dette «rett» er for Schreuder et stort lite ord. Alt avhenger til slutt av det. Det er det *rene* ord, det er de *uforfalskede* sakramenter som frelser — og bare de. «Reen tilforladelig Tro og Christendom»!

Denne energiske aksentuering av den rene lære har som sitt negative korrelat kritikk av all uekte åndelighet. Kritikken er dog fri for all polemikk. Den er konstruktiv, ikke destruktiv. Schreuder angriper ikke bestemte kirkesamfunn, sekter osv. Kritikken har et klart sjelesørgerisk sikte: å hjelpe tilhørerne i den rådende åndelige forvirring, å lære dem å skjelne mellom sant og falsk, guddommelig og menneskelig. «Selvklogskab og Selvraadighed» må ikke få lov til å innflette i kristenlivets «Troesbygning» «værdiløse og forgjængelige Materialier». «Menneskenes Kløgt og List», «Menneskepaafund», «Menneskebud» osv. er «fremmede, ja falske Tilsætninger» som betyr kristenlivets og kirkens ruin.

Nådemidlene må bevares «pure og rene». Ingen sammenblanding eller vilkårlighet! «Kun derved, at vi nyde disse himmelske Goder i Naadens Rige uden Sammenblanding med hvadsomhelst, der er udgaaet fra menneskelig Vilkaarlighed, kunne vi jo længere des mere sikres for at hildes af alt det Menneskelige og Skrøbelige, som ideligen søger at indsnige sig i Guds egen Huusholdning med Menneskene, og som volder, at saa Mange, Mange alt vanskeligere formaae at bevare sin Fod paa den rette Naadevei . . .»

Som allerede nevnt er for Schreuder den hellige, alminnelige kirke identisk med den lutherske kirke (uten at dog den første går restløst opp i den siste). Økumenisk er luthersk. Og luthersk er økumenisk. For luthersk er evangelisk-reformatorisk. Luthersk er å eie Ordet og sakramentene i ren og uforfalsket form. Denne forrett må ingen makt få ta fra oss! Her er bakgrunnen for den ildnende appellen Schreuder slutter sin preken med, en appell som dirrer av dyp og ekte patos . . .

Det kan synes underlig at Schreuder, som no var på veg ut til Afrika med evangeliet, ikke nytter dette høvet til å slå et slag for *misjonssaken*

og vinne sine tilhørere for den. Misjonen nevnes nok. Men først helt til slutt. Og bare i forbindelse med et ønske, nemlig «at Christi sande rene Kirke alt mere maa vinde seirende Udbredelse og Forklarelse saavel blandt den megen forhaandenværende Navnchristendom som blandt det vilde Hedenskab, hvorhen endnu ingen Lysstraale fra Evangeliet har naaet!»

Men nettopp denne form for innflettingen av misjonstanken i prekenen er karakteristisk. For Schreuder er *misjonen identisk med kirken i funksjon*. Både «Navnchristendom» og «Hedenskab» representerer en kristen misjonsoppgave. Både den hvite mann (den «kristne» verden) og de fargede folkene (den «hedenske» verden) trenger evangeliet om frelsen i Kristus. Over alt hvor dette budskap bæres fram og får makt, der utbres Kristi kirke, dvs. der drives misjon.

Misjonsforståelse og misjonskjærlighet er altså ikke et særskilt tillegg til kristenlivet hos enkelte særskilt «fromme» kristne. Vi har her meget mer å gjøre med et integrerende element i kristenlivet, en organisk frukt av frelsen av nåde ved tro. Hvor Ordet og sakramentene får gjøre sin gjerning rent og uforfalsket, hvor kirken er ekte, sann og levende, der vekkes ansvarskjenslen for alle ufrelste (døpte og ikke-døpte), der blir evangeliet en erobrende makt, dvs. der skapes misjonssinn.[16])

Schreuder var en kristen av ekte ortodoks-luthersk støpning. Denne prekenen som her gjengis, viser dette med all ønskelig tydelighet. Vi har mangfoldige vitnesbyrd om Schreuders «ædruelige, ægte lutherske Livsanskuelse».[17]) Hans egen karakteristikk av seg selv som «konservativ kirkelig»[18]) er helt i samsvar med kjensgjerningene. Schreuder var ingen grundtvigianer (hverken med eller uten anførselstegn).[19])

I London traff Schreuder to ganger sammen med Grundtvig hos den anglikanske prest Wade. Han satte stor pris på disse samvær. Ikke fordi han var grundtvigianer (eller «grundtvigianer»). Men fordi han i denne fremmede verdensbyen hvor han på alle sider var omgitt av et kristenliv av «en anden Typus», følte seg «underlig magnetisk . . . hentrukket til enhver Personlighed, med hvem jeg veed mig beslægtet i Daab og i Aand, i Tro og Lære».[20]) Schreuder så i Grundtvig en mann som liksom han selv hørte til fedrenes kirke i Norden. Han så i ham en aktet og æret tjener i denne kirken som hadde stritt djervt for evangeliet mot vantro og frafall. Det var *lutheraneren* Grundtvig Schreuder frydet seg over å være sammen med i London, ikke *grundtvigianeren* Grundtvig.

Schreuder og Grundtvig var begge lutherske kristne. Men for øvrig var de svært ulike. Deres syn på misjonsarbeidet f. eks. var vidt forskjellig. Nettopp i London kom de i diskusjon om denne sak. Grundtvig var helt uforstående og uttalte det håp at Schreuder snart vilde vende tilbake til Norge. «Dette Haab vil De, hr. Pastor, aldrig se opfyldt!» svarte Schreuder. For øvrig diskuterte de «Synemarta» (jvf. Schreuders skrift om denne merkelige kvinne, 1842) og hvorledes en bør lære et fremmed språk. Også i disse spørsmålene var de uenige.[21])

Viktigst var imidlertid forskjellen i kristendoms- og kirkesyn. Schreuder ante nok ikke hvor fjernt han i grunnen stod fra Grundtvig i dette stykket. Han hadde i det hele bare et flyktig kjennskap til sin store danske samtidige. Han kjente ham av omtale som en kristen åndshøvding. Hans skrifter, sier han selv, hadde han ikke lest.[22]) I ethvert tilfelle hadde

16) Jvf. forfatterens artikkel i Norsk teologisk tidsskrift 1942, s. 193—215, om «Schreuders misjonsopprop i kirkehistorisk sikt». — 17) Missionsblad 1877 (halvårg. juli—des.), s. 16 — i redaksjonens melding av D. Thraps skrift om Schreuder. — 18) H. Schreuder: Lidt til Regulering af Overformynderiuveiret i den norske Mission, s. 9. — 19) J. Nome: Demringstid i Norge. Fra misjonsinteresse til misjonsselskap, s. 360 ff.; Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv I 28, 56 o. fl.; Norsk teologisk tidsskrift 1943, s. 190 f. — 20) Morgenbladet 1843, nr. 269; jvf. «Overformynderiuveiret», s. 12—14, samt F. Rønning: N. F. S. Grundtvig, bd. IV, s. 34. En bør merke seg at Schreuder skriver «*enhver* Personlighed», ikke «*denne* Personlighed» (dvs. Grundtvig). — 21) «Overformynderiuveiret» s. 13 f. — 22) «Overformynderiuveiret» s. 12 f.; D. Thrap: H. P. S. Schreuders Liv og Virksomhed, s. 10.

Schreuder ikke noe kjennskap til Grundtvigs stilling i kirkelige spørsmål under Englands-besøket i 1843. Hadde han hatt det, vilde han sikkert ha blitt forferdet. Grundtvigs brev fra England til dronning Karoline Amalie forteller atskillig om hans kirkelige syn på denne tid. Særlig må nevnes hans omtale av sitt møte med Oxford-rørsla hvor han hevder nødvendigheten av å gå tilbake til «den oprindelige Christendom», dvs. «Troens og Bekjendelsens Uafhængighed af Skriften og Sacramenternes guddommelige Virksomhed»![23])

Vi hører ikke noe om at Grundtvig under sitt Englands-opphold i 1843 følte seg trykket av å være omgitt på alle sider av et kristenliv av «en anden Typus». Til forskjell fra Schreuder reagerte Grundtvig i denne situasjon ikke ortodoks-luthersk. Han møtte nok meget som vakte hans kritikk og uvilje. Således kaller han den anglikanske gudstjenesten «et balsamert Lig af Herrens Huses Dejlighed». Og en samtale med Chalmers i Edinburgh viste, forteller han, at de var «langtfra at kunne enes om Christi Kirkes faste Grundlag og rette Skikkelse».[24]) Grundtvig var fullstendig klar over hvor han selv stod og hvor de andre stod. Men denne «distanse»-bevissthet drev ham ikke til konfesjonell konsolidering, men til kirkelige reformer. Var Schreuders prinsipp «Fasthed», den loddrette lydighet mot Herrens ord, var Grundtvigs «Fremgang» og «Frihed» — «som aldrig fattes der, hvor man finder Herrens Aand».[25])

Grundtvig lærte i virkeligheten to ting av Englands-reisen i 1843. Av Oxford-rørsla lærte han forkastelse av ytre kirkelige fortrin, av den skotske kirke «soknebåndsløsingen». Reisen fødte i hans hjerte også et økumenisk ønske: å samle alle kristne om dåpen som felles grunn.[26]) Slik kunde Schreuder umulig ha reagert! Hans hele kirkelige holdning forbød ham dette. Den kjensgjerning at Grundtvig og Schreuder i visse spørsmål stort sett hadde det samme syn, betyr ikke at de var lutherske kristne av samme støpning. Begge betonte f. eks. dåpen. Men denne felles aksentuering av dette fundamentale nådemiddel viser bare at Grundtvig i dette stykket var lutheraner. Det viser *ikke* at Schreuder var grundtvigianer, resp. «grundtvigianer».

Schreuder var langt mer i slekt med menn som Mynster og Schartau enn med Grundtvig. Den kristelige tradisjon (lære, liturgi og forfatning) betød meget for ham. Dette kommer tydelig til uttrykk ikke minst i hans London-preken. Den dogmatisk-didaktiske form som særpreger Schartaus forkynnelse, har dog ikke noe sidestykke hos Schreuder. Heller ikke det kjølig-formelle drag hos Mynster (og hos Schartau). I samsvar med Schreuders ortodokse innstilling og hele livsholdning går det gjennom hans forkynnelse en egen behersket tone, en avklaret ro og sikkerhet som nok kan *virke* kjølig, men som *i virkeligheten* er uttrykk for et ekte og uaffektert trosliv. Schreuder er ikke redd for å la følelsene få slippe til (jvf. hans bruk av utropstegn i denne og andre prekener). Heller ikke er han redd for å appellere til følelsene (jvf. f. eks. slutten av London-prekenen).

Vi gjorde ovenfor oppmerksom på at den preken av Schreuder som her gjengis, er avgjort *tematisk*. Den tematiske prekentype er den naturlige hvor siktepunktet er det ortodokse: å verne om troens og lærens renhet. Den syntetiske karakter som særpreger denne form for forkynnelsen, høver godt til et slikt formål. Det er ingen tilfeldighet at kirkebyggende forkynnere som Claus Harms og Löhe, Nohrborg og Schartau (for bare å nevne et par navn fra forrige århundre) gjorde utstrakt bruk

23) N. F. S. Grundtvigs Breve fra England til Dronning Karoline Amalie 1843. Ved F. L. Grundtvig (Særtrykk av «Danskeren» bd. V 1881, s. 195 ff.), s. 9. Jvf. brev fra Grundtvig til P. Fenger av 7. okt. 1843 hvor han også uttaler seg om «det Oxfordske Røre paa Kirkevejen» og hevder at han like så litt kan følge de engelske katolikkene til skjærsilden som de tyske protestantene til helvete; dvs. han vil hverken gå til kirke i graven eller i luften. Breve fra og til N. F. S. Grundtvig II, utgitt av G. Christensen og Stener Grundtvig, s. 382. — 24) Breve til dronning Karoline Amalie, s. 23 og 18. — 25) N. F. S. Grundtvig: Christelige Prædikener eller Søndagsbog I, s. VI. — 26) J. P. Bang: Grundtvig og England, s. 138 og 126 f.

av den tematiske metoden (jvf. også de gammel-lutherske dogmatikerne på 1600-tallet). En tematisk preken av ortodoks-kirkelig type — som Schreuders London-preken — er i prinsippet uavhengig av teksten. Den øser sitt innhold av bekjennelsesskriftene. Likevel innebærer ikke dette en fornektelse av prekenens sakramentale vesen, dens karakter av et Guds ord til menigheten. Målestokken for en prekens verdi er nemlig dens brukbarhet som redskap for menighetens oppbyggelse. Prekenens oppgave er å aktualisere Skriftens potensiale innhold gjennom kirkesamfunnets totale livsinnhold.[27])

Schreuder var ortodoks lutheraner. Det var derimot ikke Grundtvig. Selv hans «Christelige Prædikener eller Søndagsbog» (1827) kan ikke karakteriseres som ortodoks-luthersk. Den første prekenen i denne kjente samlingen av Grundtvig-prekener, er en betraktning over det samme bibelord som Schreuder hadde til tekst for sin London-preken: forklarelsen på berget (Matt 17, 1 ff.). Det ligger nær å foreta en sammenlikning mellom disse to preknene. Vi må dog her ha in mente at Grundtvigs preken i «Søndagsbog» hører til en periode hvor han følte seg langt sterkere bundet av den kirkelige tradisjon enn under og etter Englandsreisen i 1843.

Også Grundtvigs preken over Matt 17, 1 ff. er tematisk. Men det tematiske er bibelsk-kristelig bestemt, ikke ortodoks-kirkelig. Som det uttrykkes klart i den overskrift prekenen har fått: «Hvor Guds Ord lyder, skinner Jesu Herlighed». Vi ser Frelseren forklaret over alt hvor evangeliet blir forkynt og hvor det blir tatt imot i tro. Vi ser ham også forklaret — for å uttrykke den samme sannhet i negativ form — «paa det Bjerg af Kundskaber, som Fienden opkastede for derfra at bestorme hans himmelske Throne. Ja, der staaer han, med Vidnesbyrdet af de utallige Millioner, at hos ham er godt at være».[28])

Den organiske enhet av «Guds Ord og Jesu Herlighed» er en selvfølgelig sannhet også for Schreuder. Men for ham er Ordet — i likhet med sakramentene — knyttet uløselig sammen med *kirken.* Hans siste siktepunkt er alltid *menigheten.* Vi ser, hevder Schreuder, Frelseren forklaret i kirken, i den ene, hellige, alminnelige kirke hvor det rene ord og de uforfalskede sakramenter gjør sin gjerning til sjelenes frelse. Eller konkret uttrykt: Vi ser hvordan Frelseren gjennom sine nådemidler «vidunderligen har forherliget og forklaret sig i dette vort fædrene Kirkesamfund».

Schreuders kristendoms- og kirkesyn bærer et klart *konfesjonelt* preg. Det er karakteristisk at han ved siden av det rene ord og de uforfalskede sakramenter på to steder i sin preken nevner i samme åndedrett «den rene Bekjendelse». Guds ord slik det finnes i de bibelske skriftene, er «udi sin Hovedsum nedlagt og levende bevaret i vor Troesbekjendelse». Med uttrykket «Troesbekjendelse» siktes nok til Apostolicum. Men økumenisk og luthersk var for ham en og samme sak. «Den rene Bekjendelse» betyr apostolisk-reformatorisk kristendom slik som denne framstilles i de lutherske bekjennelsesskriftene. Disse var for Schreuder hva de er for Schlink: «kirkens stemme», det autentiske uttrykk for kirkens tolking av Den hellige skrift.[29]) Hele livet gjennom viste Schreuder en ubrytelig troskap mot den evangelisk-lutherske bekjennelse, mot fedrenes kirkesamfunn (tro og lære, kultus, embete osv.). La være at vår forståelse i dag er en annen enn Schreuders når det gjelder visse punkter i vår kirkes bekjennelsesskrifter. Hans konfesjonelle troskap blir ikke mindre for det (kanskje snarere tvert imot). *Schreuder var en lutheraner i hvem det ikke var svik!*

27) Edv. Leufvén: Homiletiska Principfrågor I, s. 91 og 95. — 28) Anf. skrift s. 17. — 29) E. Schlink: Theologie d. luth. Bekenntnisschriften s. 6 f. og 14, jvf. 35 ff.

* *
*

Herre Jesus Christus, Du som med evig Seier over Død og Grav i Guddoms Kraft og Vælde grundede Din Faders Rige her paa Jorden, se i Naade til Dine Tjenere og Tjenerinder og værdiges formedelst Din store Kjærlighed at boe blandt os med Dit Riges Naadefylde. Se ikke hen til vor Skrøbelighed og Værdløshed, men til Dit store Navn; og forklar Dig derfor endnu paa denne Dag i din sande Kirkes Midte; lad Dine oprigtige Bekjendere endnu paa denne Dag skue Din Herlighed lig den Eenbaarnes fra Faderen fuld af Naade og Sandhed; lad dem derved styrkes i Troen og et helligt Liv og med brændende Længsel forvente og berede sig til Din Gjenkomst i Herlighed, da Din kjæmpende Kirke skal gaae over til en evindeligen triumpherende, og aftørres skal hver Taare. Hør denne vor Bøn, Du vor Gud, vor Fader —; helliget —; tilkomme —; skee Din V —; giv os idag —; og forlad —; led os ikke —; men frels —; thi Riget —.

«I Begyndelsen var Ordet og Ordet var hos Gud og Ordet var selv Gud; men Ordet blev Kjød og boede blandt os; og vi saae hans Herlighed lig den Eenbaarnes fra Faderen — fuld af Naade og Sandhed.» Saa vidner Kjærlighedens Apostel, han, der laa op til sin Mesters Bryst, da Tiden var kommen, at Guds Eenbaarne skulde med Seier bryde gjennem sin Fornedrelses-Stands Forhæng, gaae ind i Himlens Allerhelligste og gjenindtage den Herlighed, han havde hos Faderen før Jordens Grundvold blev lagt. Og Dagens hellige Tekst fremstiller for Troens Øie netop en Begivenhed, i hvilken den Herligheds og Guddoms Fylde, som Herren oftest lod hvile og skjule under sin Tjenerskikkelse, søgte at sprænge sit jordiske Telt og fremstraalede beskueligt for dem, der havde aabnet sit Hjerte for det Guds Rige, hvis Hoved og Konge Jesus Christus skulde være. Ja denne Herlighed, denne guddommelige Magtfuldkommenhed, som Apostlerne atter og atter fik see fremtræde paa saa mange Maader gjennem Frelserens Ord og gjennem hans Undergjerninger, den fremtraadte gjennem *Forklarelsen paa Bjerget* paa en saadan Maade, at denne Begivenhed fremfor de øvrige i den evangeliske Historie før den sidste Paaske faaer en gjennemgribende og dyb Betydning for den levende Christendom, for Christi sande Kirke.

Vor Frelsers hele Liv fra Krybben indtil Korset pegede i alle sine Dele hen imod Forsoningsdøden og imod Opstandelsen fra Graven, og samlede sig i denne Død og Opstandelse som i sin Fuldendelse — en Fuldendelse, der skulde vorde Kronen paa det store Sonerværk, som atter skulde bringe Himmel og Jord nær til hinanden; derfor

kan alt i dette velsignede Herrens Jordeliv ikke andet end være os af umistelig Vigtighed, naar vi blot ved den Helligaands Bistand formaae at skue det i dets dybe Væsen og Virkning; thi alt er det jo Slag af den samme Guddoms Livspuls, der var i Begyndelsen og var hos Gud og selv var Gud, og som dog i Tidens Fylde nedlod sig til at staae udi en Tjeners ringe Skikkelse. Men midt i Herrens Fornedrelses Liv staaer Forklarelsen paa Bjerget som et *varselsfuldt* og *betydningsfuldt* Lyspunkt. Varselsfuld var denne Begivenhed; thi ved den aabenbaredes øiensynligt, at Menneskets Søn indesluttede i sig en Guddomskraft, der vilde seire over alt Dødsmørke og al Forkrænkelighed og saa iføre den Korsfæstede og Gjenopstandne det *evige* Lyshjems himmelske Straaleglans og Herlighed; ved den aabenbaredes, at den gamle Pagt og dens Hovedtjenere, ɔ: Moses og Elias, samlede sig om Frelseren som sit Hoved, han til hvem de hadde beredet Vei, og han til hvem de havde søgt at drage og lokke Israels Børn, at Guds Huusholdning med Mennesket kunde fuldendes i ham som det rette Endepunkt, — ja den gamle Pagts Tjenere flokkede sig paa en saadan Maade om Herren, at de anerkjendte hans Død at være Fuldendelsen af det store Forsoningsværk og Indgangen til Thronen hos Majestætens Høire i Himlene, — saa vidner Evangelisten Lukas, naar han siger: «Moses og Elias bleve seete i Herlighed og talede om hans Udgang af Verden, som han skulde fuldkomme i Jerusalem.» — Og nu *betydningsfuld* var hiin Begivenhed; thi i den ligger ogsaa, dyrebare Medforløste, den store Hemmelighed, at kun Herrens udkaarede Folk, hans rette apostoliske Kirke, er værdiget og retteligen formaaer at skue Christi forklarede Herlighed, hvorledes nemlig denne Herlighed — til Gud Faders Ære — igjen himmelsk forklarer sig blandt Menneskets Børn, endog medens de vandre herneden i Forkrænkelighedens Land; hvorfor og en sand og levende Kirke eller Guds Menighed faaer det Vidnesbyrd af sine Medlemmer, *at der i dens Midte er saare, saare godt at boe og telte.* Denne Hemmelighed, sagde vi, ligger ogsaa med i hiin Begivenhed, eftersom vi nemlig skulle mærke os, at dette Syn alene vistes Herrens fortroligste Disciple Peter, Jakob og Johannes, om hvilke ogsaa Paulus siger, at de ansaaes for Menighedens Støtter, og som her forestiller den sande apostoliske Kirke, da de jo efter den Helligaands Udgydelse stillede sig i Spidsen for de øvrige Apostle og saaledes paa Hovedhjørnestenen Jesus Christus hjalp til at danne den prophetisk-apostoliske Grundvold for Guds levende Tempel, den christne Kirke.

Forholder det sig nu saa med Betydningen af Christi Forklarelse paa Bjerget, da lader os, kjære Medchristne, under Guds den gode

Aands Bistand med hinanden alvorligen overveie, om ikke Frelseren *endnu* for os fremstiller sig i himmelsk Forklarelse paa det aandelige Sion ɔ: i sin sande Kirkes Midte, saa vi af Sjelens dybeste Grund maae istemme med og bekjende: «her er godt for os at være; lad os, kjære Herre, beholde vor Bolig her»! / O Helligaand, kom til os ned, / Din Bolig Du i os bered / Ved Ordets Lys og Stjerne! / Du Himmel-Lys, som mørknes ei / Giv, at vi Sandheds Himmel-Vei / Ved Dig maa følge gjerne. / Dit Skin / Hvert Trin / Os ledsage / Og forjage / Mørkets Tanke / Naar den i vor Sjel vil vanke! —

Vi ville da *først* med hinanden overveie, om ikke Frelseren endnu for os fremstiller sig i himmelsk Forklarelse paa det aandelige Sion ɔ: i den sande christne Kirkes Midte!

Vi have seet, at *Forklarelsen paa Bjerget* var et *stort Forvarsel,* et *synligt Forbillede* paa den himmelske Forklarelse og Fuldendelse, hvortil Christi *ganske Person, Liv og Gjerning her paa Jorden* skulde naae gjennem *Døden paa Korset,* gjennem *Opstandelsen, Himmelfarten* og *Sædet hos Faderens Høire* og endeligen engang ogsaa gjennem *Gjenkomsten til Dom* over Levende og Døde. Medens nemlig Frelseren vandrede herneden i Tjenerskikkelsen, da var Himmeriges Rige, som Evangelisten siger, at ligne med «et Senepskorn, som et Menneske saaede i sin Ager, hvilket vel er mindre end al anden Sæd; men naar det voxer op, er det større end Madurterne og bliver et Træ, saa at Himmelens Fugle komme og bygge Rede i dets Grene. Saaledes var det ogsaa med det Guds Rige, som Christus skulde grunde paa Jorden. I hans Kjøds Dage syntes alt ringe og uanseligt, og Høie og Ringe forargede sig over, at den Messias, som de havde tænkt sig skulde fremtræde med jordisk Majestæt og Bram, fremtraadte i Ringhed og ikke for at tjenes men for selv at tjene Alle (thi kun faa var det givet med Troens ahnelsesfulde Blik nu og da at anerkjende de større eller svagere Glimt af den Menneskets Søn iboende Herlighed). Men da *Korsdøden* og *Opstandelsen,* og *Himmelfarten* og *Sædet hos Gud* Faders Høire var kommet, ja da, dyrebare Medforløste, blev Himmeriges Rige fra et ringe Senepskorn til et vidunderligt, et stort Verdenstræ, — da blev den Herre Jesus Christus Midler for en bedre Pagt, der er grundet paa bedre Forjættelser; da oprettedes her paa denne faldne Jord et Naadesrige fuldt af uforkrænkelige Skatter for Tid og Evighed — for den Ringeste saavel som for den Høieste. *Da* var Forløsningsværket kronet med evig Hæder og Ære; *da* var i Tidens Fylde oprettet den Guds Huusholdning, der skulde samle under et eneste Hoved udi Christo Alt, baade det i Himmelen og det paa Jorden; *da* indtraadte i Virkeligheden den for vor natur-

lige Sands ufattelige, evigt og aandeligt trøsterige Hemmelighed, *«at vi alle, alle, baade fjerne og nære, have formedelst Jesum Christum* Adgang i een Aand til Faderen, ja Adgang ikke *nu* og *da* til begrænsede Tider, ikke hist og her paa bestemte Steder, men *altid*, saa længe vi ikke selv halvstarrigen have tillukket os Naadens Dør, og *allevegne*, saalænge vi bære paa dette af saa mange Verdensstorme bevægede Hjerte. Lad saa være, at vi ofte erfare og høre, hvorledes *nu* som i *hine* Menneskets Søns Dage Mange ikke *saa* og heller ikke *kunde see* stort andet end Ringhed, Uanselighed, ja vel endog rystende Forvirring i det Samfund, der kalder sig Christi Kirke; lad saa være, at en ofte maae høre, hvorledes Mange besnærede og omtaagede af en sig selv fortærende Verdensviisdom med fornem Mine spørge: *«hvad er vel Sandhed? Vi maa jo selv i al denne Forvirring udfinde Sandheden, der sikkert skal kunne føre os til Maalet!»* Vi vilde dog ikke, kjære Medchristne, lade saadan Erfaring eller saadanne Ord forvirre og gjøre os tvivlraadige; hvor kunde vi vente andet, naar Mennesket med blot naturlig Sands vil skue og bedømme Guds Riges Hemmeligheder og sammensatte Vilkaar her paa Jorden; thi vi vide jo, at det naturlige Menneske fatter ikke de Ting, som høre Guds Aand til, da de ere som en Daarlighed, og han *kan ikke* kjende dem; thi de maae bedømmes aandeligen. Men vi, dyrebare Medforløste, der ere benaadet af den treenige Gud med at tilhøre et Kirkesamfund, der samvittighedsfuldt og lydigt har bevaret i sin Midte Guds eget Ord og høiværdige Sakramenter uforfalsket, vi kunne dog ikke famle om i Blinde og Uvished, vi kunne dog ikke tvivlraadige jage efter paa egen Haand at udfinde en sikker Grundvold for vor Tro, for vor Salighed og vort Forhold til den hellige Gud. Den af Herren selv forordnede og velsignede Daab er sandeligen ikke et tomt Spil, et blot kraftesløst Mundsveir, — den er Gjenfødelsens og Fornyelsens Bad, hvorigjennem den sønlige Udkaarelses Aand, Guds egen hellige Aand, *sandeligen* og *virkeligen* vorder os skjænket som Haandpenge paa den himmelske Arv i det forklarede Guds Rige udi Himlene. Og denne Sønneskabets Aand, der fra Daabens høihellige Stund har fulgt os gjennem Livet, der har søgt at gjennemtrænge vort ganske Væsen, al vor Tænken og Handlen, der har søgt at indvie os med Legeme og Sjel til et levende Guds Tempel, denne Sønneskabets Aand, siger jeg, har jo visseligen for de fleste af os, kjære Medchristne, saa ofte gjennem et baade *prædiket* og *skrevet reent* Guds Ord og gjennem Alterens Sakramente arbeidet paa at nære, vedligeholde og styrke det i Daaben begyndte nye Liv i os. Saa maae vi da saamange, som Herrens Naade ikke var en

ringe og ligegyldig Sag, i vort Indres Dyb see og føle, at Daabens Aand ikke er en blot Tanke, men en sund og levende Gudskraft, der paa en sikker og ubedragelig Maade gjennem sine uforfalskede Sakramenter og Ord lader de i Daaben Gjenfødte alt mere leve sig ind i et sandt og saligt Samfund med Hovedet Christus og med hans Legeme ɔ: de Helliges Menighed. Men naar den Helligaand paa denne af Herren selv bestemte Maade faaer være og virke i os, da *først* sættes vi istand til ret egentligen, som Apostelen siger, «at dømme Alt» og gjennemskue den sande Sammenhæng i den christne Kirkes mangehaande, ofte forvirret brogede Vilkaar her i Tiden. Den almægtige og naadige Gud være høiligen lovpriset, at uagtet al den Forvirring, menneskelig Selvraadighed har søgt at trænge ind i den christne Kirke, saa behøver dog ingen Christen, hvem Sikkerhed i hans udødelige Sjels vigtigste Anliggender er en virkelig Hjertesag, at vakle længe i qvælende Uvished for at finde den attraaede Sikkerhed. Han vil let indsee, at den sande christne Kirke ikke er et Foster af Tidens Aand idag eller igaar, ikke har faaet sin Oprindelse fra dennes eller hiins tilfældige Paafund, men at den tvertimod er en guddommelig Historie, er en Guds underfulde Huusholdning med Menneskene, der under Tidernes stormende Omvexlinger og Omvæltninger har gaaet sin egen sikre Gang, og som uagtet alle Angrep frainden og frauden har under Herrens almægtige Varetægt beholdt sine Grundpiller urokkede; men disse Grundpiller ere, som vi alle vide, kjære Medchristne, Herrens rene, uforfalskede Ord saaledes som det er overleveret os i de hellige Skrifter og udi sin Hovedsum nedlagt og levende bevaret i vor Troesbekjendelse, ligesom ogsaa Daabens og Alterens høiværdige Sakramenter, hvis sande Væsen og levendegjørende Kraft endnu ikke Menneskenes Kløgt og List har kunnet og ved Guds Bistand aldrig skulle kunne gjøre os tvivlsom eller forvanske, saa vi ikke mere havde dem i deres oprindelige Væsen og Skikkelse. — Ikkun ved at være levende Lemmer af denne hellige almindelige Christkirke (hvis Grundkjendemærker vi have nævnt, og mit Haab til Herren vor Gud er at idetmindste de fleste af os ogsaa kjende af indre Erfaring), er der en given Mulighed for os til, at vort indre Menneske *saaledes* kan styrkes og i Aanden oplyses, at vi jo længere des mere kunne vinde en sikker Indsigt i Guds Riges Væsen og egentlige Beskaffenhed; thi først naar dette Riges himmelske Kræfter, ikke uden at være ublandede med menneskelige skrøbelige Tilsætninger, faae meddelt sig os, kan vort indre Lys komme til at skinne reent og kunde vi faae Aandens Øine skjærpede, saa vi formaae at adskille Væsenet fra Skinet, hvad der er ægte, eien-

dommeligt og grundvæsentligt for Christi Rige fra det, som er Mennesketilsætninger, Menneskepaafund og udgaaet fra menneskelig Vilkaarlighed. Ja først da, naar vi saaledes formaae at adskille det Sande fra det Falske i Naadens Rige, kunne vi med Troens Mund smage, kunne vi med Aandens opladte Øine skue dette Riges ubeskrivelige Herlighed og Velsignelsesfylde af evigtvarende Goder for vor udødelige Sjel; først da kunne vi skue Frelseren forklaret i sin Kirkes Midte — forklaret i sine Forløstes Aand og Legeme, der dyrtkjøbte ere blevne Guds Eiendom og den Helligaands Tempel! — Men hvori bestaaer nu det himmelske Riges Herlighed og Velsignelsesfylde? mon i Gods og jordisk Magt? mon i Mad og Drikke? Nei! den bestaaer i «*Retfærdighed, Fred og Glæde i den Helligaand.*» Disse ere faa men indholdssvære Ord, der omfatter *de høieste Goder*, som den faldne Menneskeslægt kan skue og attraae, — de høieste Goder, som den alvise og albarmhjertige Gud havde tiltænkt Mennesket fra Begyndelsen og nu i Tidens Fylde gjennem sin Søn ogsaa virkelig har skjænket og indført blandt Christi sande Disciple og Bekjendere. Det Ord *Retfærdighed,* det er et lidet, men af uendelig Vigtighed for den Guds Skabning: Mennesket; derpaa beroer Forholdet mellem Himmel og Jorderige, mellem Gud og dem, der vare skabte i hans Billede; *hvor* det ikke mere huser, *der* er Synd og Syndeelendighed, *der* er Død og evig Fortabelse fra den levende Gud; men *hvor* det har hjemme, *der* rører sig Guds Liv i sin velsignede Ynde og i sine himmelske Frugter, *der* er Døden opslugt til Seier, *der* jubler Skabningen i fuld Salighedsfølelse for den treenige Guds Throne og læsker sin Tørst af et uopløseligt Livs evigtrislende Væld, kort *der* findes *Fred* og *Glæde* i [den] Helligaand — her i Jordelivet vel kun som en Forsmag paa Saligheden, men hist i sin hele ublandede Fylde. Denne *Retfærdighed, Fred* og *Glæde* i [den] Helligaand er den Livsaare, som udspringer fra Kirkens Hjerterod ɔ: den Herre Jesus Christus, og som gjennem Aarhundreder har gjennemstrømmet og levendegjort Christi ganske Legeme ɔ: de Christnes helligede Samfund. Ved denne *Livsstrøm* af *Retfærdighed, Fred* og *Glæde i den Helligaand,* som Herren aabnede gjennem sin Død og Opstandelse, *har* han *vandet* og *frugtbargjort, vander* og *frugtbargjør* han *endnu den Dag idag* Menneskesjelenes øde og golde Marker, ved dette *Retfærdighedens, Fredens* og *Glædens Livstræ,* som Herren ved sin Opstandelses Kraft plantede i det nye Paradis — i sin Kirke, *har* han *næret* og *smykket,* ja *nærer* og *smykker* han endnu den Dag idag 1000 og atter 1000 hungrige Sjele med Frugter for et evigt uopløseligt Liv. I, kjære Medchristne, der føle og vide Eder at høre

til et Kirkesamfund med reent Ord og rene Sakramenter, I ville ikke fryde (?) Eders Sind ved disse mine Ord, som vare de blot i Tanken og ikke i Virkeligheden tilstede; thi I føle og erkjende Eder *tilvisse at høre til* de Helliges Samfund, der fra Kirkens Begyndelse har bestaaet gjennem Tiderne og i Tidens Løb er indgaaet til sin Herres Glæde; derfor hellighölde vi jo de Helliges Fest paa alle Helgens Dag, og hvor dyrebart for vort Hjerte, hvor opløftende og styrkende i Anfegtelsens og Kampens haarde Timer er det ei i levende Minde at blande sig mellem de hedenfarne Helliges Tal og beskue Frelserens Forklarelse i talløse Sjeles Sandsen og Tragten, Tanker, Ord og Gjerninger, hele Liv og Virken; hvor maa ikke saadant Minde styrke vor Tro og Frimodighed samt levendegjøre for vort indre Øie Virkeligheden af den himmelske Herlighed og Salighed, hvormed Christus underfuldt forklarer sig i faldne og dog med Seierskraft gjenopreiste Menneskehjerter! Men vider, kjære Brødre, at kun *der* kan Christi Naadefylde straale i sin fulde Kraft og *Værdighed,* hvor de Midler, igjennem hvilke denne Naadefylde er bestemt at skulle vorde de Dødelige tildeel, holdes høit og i Ære og bevares pure og rene; men Midlerne ere — Ordet det levende og Sakramenterne. Kun derved, at vi nyde disse himmelske Goder i Naadens Rige uden Sammenblanding med hvadsomhelst, der er udgaaet fra menneskelig Vilkaarlighed, kunne vi jo længere des mere sikres for at hildes af alt det Menneskelige og Skrøbelige, som ideligen søger at indsnige sig i Guds egen Huusholdning med Menneskene, og som volder, at saa Mange, Mange alt vanskeligere formaae at bevare sin Fod paa den rette Naadevei, som Gud gjennem Christi store Værdskyld og Fortjeneste af idel Naade har anviist os, idet nemlig den gamle Adam hos dem saa let forledes til at vandre paa Veie, som ere fordreiede efter menneskelige Paafund og tilspærrede med Menneskebud. *Det* maa ikke rokke os i vor Sikkerhed om Christi Kirkes Sandhed, *at* vi i dens Medlemmers Midte opdage saamegen Skrøbelighed og saamange Levninger af det gamle Menneske; det er jo dog ingen ringe Ting, at vi med stedse mere skjærpet Blik kunne skue ind i Hjertets lønligste Vraa og der erkjende endog de mindste Bevægelser og Tilstande i deres sande Lys og Beskaffenhed; thi dette skjærpede Blik for den mindste Vranghed er netop et Beviis paa, at Pagtens Helligaand faaer virke uhemmet af fremmede, fordunklende Tilsætninger, og jo længere denne Aandens Virksomhed vedbliver, *des mere* klargjort bliver vort Øie, *des mere* ømgjort vor Samvittighed for enhver selv den ringeste Skrøbelighed og Brøst hos os selv saavel som hos Andre, og *des hedere* vorder Aandens Kamp imod Kjødet og Kjø-

dets Tillokkelser og Bedragerier. Men da der, saalænge vi her ere tilhuse, stedse ville findes Levninger af den gamle Adam i os, saa bliver jo dette en stor Guds Naade imod os; og det baadede os dog visseligen ikke, at vi med et sløvet Øie holdt det hos os for *Liv*, som egentlig var *Død* og *Forraadnelse*, sagde om det *Kjødelige*, at det var *Aand*, og om det Menneskelige, at det var *Guddommeligt*. Kun hvad vi erkjende som *Synd*, kunne vi ogsaa bekjæmpe som *Synd*, og den aandelige Fiende monne være farligst, som med Sandheds Skin undergraver vort Troesbolværk, saa at vi, naar Herrens Dag kommer med Ildprøven, blive begravede under Ruinerne af vor sammenstyrtede forfalskede Troesbygning. Dertilmed ville vi alene da kunne retteligen paaskjønne, skattere og bruge *Kraften*, *Herligheden* og den *fuldkomne Uundværlighed* af Naaden i Christo, naar vi grandgiveligen see alt, hvad denne Naade har at beseire men ogsaa sandeligen og virkeligen kan beseire og beseirer i sin Begyndelse her og i sin Fuldendelse hisset i de Forklaredes Boliger; naar vi see, hvorledes denne Naade gjennem Ordet og Sakramenterne kan tænde et himmelsk Lys midt i den Forvirring og Skrøbelighed, som Arvesynden lader tilbage selv hos de i Daabens hellige Vandbad Gjenfødte — tænde et Lys, der, næret og vedligeholdt af den Helligaand, vil alt mere opblusse til en evig Livsflamme, som engang i Himlenes lyse Hjem skal skinne uden at fordunkles og uden at slukkes. Indbilde vi os derimod, at der er noget godt hos os selv, som skulde kunne hjælpe os et Stykke paa Veien og understøtte Naadens Værk, da forringe og fordunkle vi Christi Fortjenestes Fuldgyldighed og ubetingede Nødvendighed og berøve troløst Herren den Ære, som ene og alene tilkommer ham og udelukker al vor egen Værdighed eller Fortjeneste. Nei, kjære Medchristne, vi ville tildele Herren Æren ubeskaaret, vi ville ikke vorde tvivlraadige paa Grund af den megen Ufuldkommenhed, som findes i i den kjæmpende Kirkes Indre, men *ligesom* Forklarelsen paa Bjerget var et levende og kraftigt Forbillede paa Christi Persons og Værks Fuldendelse i Døden og Opstandelsen og Himmelfarten, *saaledes* skulle vi i Frelserens kjæmpende Forklarelse udi hans hellige almindelige Kirke skue et levende Forbillede paa og Begyndelse til hans seierrige Forklarelse i hans triumpherende Kirke i Himlene, naar Gud er bleven alt i alle sine Fuldendte. / Hvad Nød og Trængsel os har mødt / Fra første Dag, at vi blev født / Den skal vi nok forglemme, / Naar vi i Seierskirken skal, / Blandt Englenes og Helgnes Tal, / Guds evig Ære fremme / Med Englemaal og stemme. / — / Da skal vi for den Salighed, / Som ved Guds Lam os er beredt, / Gud Fader Ære sige, / Hvortil Guds Engle

stemme vil / Og lægge deres Amen til, / Som udi Himmerige / Al Sands skal overstige! —

Men have vi nu, dyrekjøbte Medforløste, erkjendt og følt og sandet, at vi høre til og ere udgangne fra et Kirkesamfund med Herrens gjennem Fædrene os overrakte rene Ord og uforfalskede Sakramenter, — have vi erkjendt og følt og sandet, at Herren gjennem disse sine Naademidler vidunderligen har forherliget og forklaret sig i dette vort fædrene Kirkesamfund, — have vi endeligen erkjendt og følt, hvilken uendelig Naadefylde, der levende og kraftigt boer i de Christnes gjennem reent Ord og Sakramenter helligede Samfund, — o hvor maa da ikke Hjertet vorde varmt, og Herrens Priis paa vore Læber levende! ville da ikke disse af indre Erfaring stadfæstede Følelser bringe os til af Hjertets Fylde at udbryde og bekjende: «Herre! her *er godt for os at være!!»* og vi ville ikke blot med Peder sige: *«lader os opføre Boliger»*, nei vi ville meget mer kunne sige: «kjære Herre, lad os *beholde* de trygge og liflige Boliger, som Du naadigen *har beredt* og *bygget* os paa Dit aandelige Sions urokkelige Klippegrund — paa Din hellige Kirkes Klippe, som Helvedes Porter ikke skulde kunne overvælde!» — Er ikke Livet og dets Vilkaar saa mangen Gang at ligne med en Seilads paa det vildsomme Hav? En bygger sig et i hans Øine trygt og stærkt Skib og dermed vover han sig paa Verdenshavet. En Tid lang er Veir og Vind gunstig, og, stolende saaledes paa Veir og Vind, som I dog vide er det samme som den usikreste og flygtigste Ting, fatter han den Indbildning, at han har truffet det Rette og Sikre. Men naar Stormene komme og oprøre Havet til dets Grund, naar Afgrunden blotter sine skjulte Rædsler og søndersplittende Anstødsklipper, da begynder det skrøbelige Kar at løsne i sine Sammenføininger for det oprørte Elements Kræfter, medens de blottede Klipper i Dybet true det Hele med en fuldkommen Søndersplittelse og sporløs Undergang; o hvor ønsker da ikke Skibets Herre at have endog kun en øde Klippe at fæste sin Fod og redde sit Liv paa! hvor vil han ikke da fortryde paa, at han ikke søgte en tryg Havn og det sikre Land, medens Himmelens Sol skinnede blidt og venligt! Ak hvor ofte er ikke det Samme Tilfældet med den Troesbygning, det Korthuus af saakaldt Christendom, som saa Mange opbygge sig! Maaske de endog til virkelig begynde med noget Sandt og Sikkert; men efterhaanden forleder Selvklogskab og Selvraadighed dem til at indflætte saamange værdløse og forgjængelige Materialier, saamange fremmede, ja falske Tilsætninger, at omsider reen tilforladelig Tro og Christendom staaer i Fare for ganske at forsvinde

under deres Hænder. Og med denne skrøbelige Troesbygning mene de sig trygt at kunne seile over det aandelige Verdenshav og lande i Salighedens Havn; men de bedrage sig grumt; thi naar den sidste Dags Ildprøve kommer, vil denne forgjængelige Troesbygning styrte sammen og begrave sin Herre under sine Ruiner, ja opløst af Dommens fortærende Ild skal den falde, og dens Fald skal være stort og grueligt. Og sandeligen disse Dage, hvori vi leve, ere onde Dage i Kirken, da der ideligen paany fremtræde nye Viismænd, der foregive at have fundet det Sande og ville indbilde os, at de nu skulle kunne *fuldkommengjøre* og *udbedre* christen Tro og christent Liv, — ja her er et rædsomt tumlende Lærdomsveir med Menneskens Spil og Forførelsens Kunstgreb, og Tiderne skulle blive endnu haardere, inden Herrens den store og forfærdelige Dag kommer, og Mange skulle ynkeligen vildledes. Derfor, Brødre og Søstre i Gud, hvem den Naade og Velsignelse er bleven tildeel, holder I fast, urokkeligen fast paa Fædrenes Tro og Lære, som paa sikker og samvittighetsfuld Maade er Eder overantvordet, holder fast paa det rene Ord, den rene Bekjendelse, de uforfalskede Sakramenter, paa hvilke Christi sande, levende Kirke altid har hvilet, og ved hvilke den alene isandhed kan bestaae og vinde Fremgang til mange, mange Sjeles virkelige og evige Gavn, holder fast ved, hvad intet skrøbeligt Menneske har fundet paa og stiftet, men som Gud selv har grundet og under al Forvirring og alle Omvæltninger naadigen og almægtigen har bevaret og beskyttet for sine oprigtige Tjeneres Skyld og Tjenerinders Skyld. Paaskjønner retteligen, at saadan ubeskrivelig Naade er bleven Eders Lod i disse onde Dage, da saa mange tumles og drives om af ethvert Lærdoms Veir, paaskjønner det og priser Gud i Eders Hjerters Dyb; og ikke det alene, men føle og erkjende I virkeligen, at det er en uskatterlig og uundværlig Velsignelse at være Medlemmer af den hellige almindelige christne Kirke med dens rene Ord og Sakramenter ɔ: vor gamle evangelisk lutherske Christendom, da arbeider ogsaa i *brændende Bøn* og *ufortrøden Iid* paa, at ligesom dette rene Kirkesamfund er kommet i Arv til Eder fra Fædrene ligefra Christendommens første Begyndelse, det saaledes og fra Eder maa gaae i Arv til Eders Efterkommere fra Slægt til Slægt, og at Christi sande rene Kirke alt mere maa vinde seirende Udbredelse og Forklarelse saavel blandt den megen forhaandenværende Navnchristendom som blandt det vilde Hedenskab, hvorhen endnu ingen Lysstraale fra Evangeliet har naaet! Og endnu een Gang, Brødre i Christo, lader Eder heller berøve Livet, end Eders Troes faste og tilforladelige Klippegrund; thi hvad hjalp

det et Menneske, om han vandt den ganske Verden, men tog Skade paa sin Sjel? men eders Sjels Vel hviler paa Eders Troes-Grund. / Den christne Kirke kun er een, / Den Samme allestunde, / Bygt paa den samme Hjørnesteen, / Som svigter ingenlunde. / Een er dens Herre, Tro og Daab, / Eet er dens Kald og eet dens Haab, / Eet er dens Himmerige. — Den christne Kirkes første [Tegn/det] Livsens Ord mon være, / Som falder ned som Dug og Regn, / Til Jesu Priis og Ære. / Hvor det bekjendes uden Tant, / Der er Guds Menighed for sandt, / og Frugter maa det bære. / — Hvor Kirken lever, giv kun Agt, / Der skal Du sikkert lære, / Man Daabens Sakrament og Pagt / La'r uforfalsket være, / Saavel som og den Nadver god, / hvor Herrens Legeme og Blod / I Brød og Viin vi nyde. — Amen.

1. Ære være Gud Fader etc.

2. Gud trøste alle, som syge og sorgfulle ere, hvad enten de ere fjernt eller nær!

3. Gud velsigne og bevare Broderrigernes Forening; Gud du tage under Din milde Varetægt deres Konge, Hans Majestæt Kong Carl Johan, hendes Majestæt Dronningen, Hans kongelige Høihed Kronprindsen, Hendes kongelige Høihed Kronprindsessen, de kongelige Prindser, den kongelige Prindsesse, det kongelige Huses Beslægtede, alle troe Embedsmænd, Krigsmagten tillands og tilvands, samt alle Rigernes øvrige Indbyggere — Dit hellige Navn til Ære og os alle til Gavn. Velsigne Rigernes Bestyrelse, giv fredsommeligt og lykkeligt Samliv, godt og tjenligt Veir, retsindige og christelige Raad udi alt, hvad vi foretage os, og efter dette Liv den evige Salighed ved din Søn Jesum Christum vor Herre. Amen.

4. [Hvad ellers] vi have at bede om, ville vi indslutte i den alfuldkomne [Bøn, din] egen Søn lærte os, idet vi af Hjertet sukke og sige: Fader vor —; helliget —; tilkomme —; skee Din V. —; giv os idag —, og forlad —; led os ikke udi F. —; men frels —; thi Riget etc.

5. O Du store og hellige Gud, al Verdens høieste Styrer, af hvis Villie alle Jorderiges Konger og Folk ere afhængige, og uden hvis Velsignelse intet borgerligt Regimente kan vorde lykkeligt ei heller bestaae! vi bønfalde Dig ydmygeligen, at Du af Din store Barmhjertighed naadigen vil beskytte og bevare Din Tjenerinde, Storbritaniens Dronning Victoria, forlehn (?) hende et fredsommeligt, langt og lykkeligt Regimente og giv, at vi under hendes Styrelse maa føre et stille og roligt Levnet i al Gudfrygtighed og Ærbarhed ved din Søn Jesum Christum vor Herre. Amen.

6. O Gud, Du som raader over den hele Natur, hemmer Veiret, og

stiller de stormende Bølger, beskyt og bevar miskundeligen alle dem, som ere stedte paa det vildsomme Hav, hjælp dem lykkeligt og vel til Deres rette Havn og lær dem, at de altid maa have Dig for Øie, anbefale seg med Sjel og Legeme i din Haand og saaledes altid være vel beredte, naar deres Afskedstime slaar, at vandre saligen bort herfra. Velsigne ogsaa vor Handel og Søfart — Dig til Ære og vort Fædreland til Gavn. Hør os kjære Herre Gud! Amen.

1. Til Jesu Christi Ære / Det tone høit i Sky: / O her er godt at være / I Herrens Kirke-Ly. /

2. Thi ville vi ei bytte / Med Bjerg og Soleglands / Vor lave Tempelhytte / Og Herrens Seierskrands.

3. Hans Aand er i vor Kjæde, / Hans Ord er i vor Mund, / Ham selv vi se med Glæde / Nu om en liden Stund.

Til Slutning, kjære Medchristne:

Vor Herre Jesu Christi Naade
Gud Faders Kjærlighed og
den Helligaands Samfund være med Eder alle! Amen.

BIBELOVERSETTELSER

Av Ivar Welle.

III.

Bokmålsoversettelsen av Det nye testamente

har holdt seg nærmere til grunntekstens konstruksjon enn BO av GT og virker i det hele mer konservativ. Når jeg i det følgende vil gjøre mine bemerkninger til enkelte steder i den, vil jeg atter gjøre oppmerksom på at disse bare gjøres eksempelvis, og at liknende bemerkninger kunde gjøres til store deler, kanskje størstedelen av NT.

Ovs. av *Bergprekenen* etter Matteus fortjener stor ros. Om man sammenlikner den med den eldre ovs., ser man at BO er klarere, fyndigere og meget verdig. Gamle former er beholdt i stor utstrekning. Fadervår har ordrett den gamle, kirkelige form. Enkelte teologer har av og til brukt den flaue, unorske form «Vår Far», men den er ikke sluppet inn. «Fader» — ikke «far», stemmer med alminnelig religiøs språkbruk og er — jeg hadde nær sagt selvfølgelig — beholdt. Annerledes er det med formen «bede». Man sier jo no også i prekenen «be». Men i mange forbindelser er det fremdeles naturlig å si «bede», selv Wildenwey skriver: Lader oss alle bede! Og det er vel riktig å bruke samme formen i hele Bibelen. Jeg vil bare gjøre noen små bemerkninger.

Kap. 5, 1: gikk han op i fjellet. En god rettelse, skjønt den kanskje kan forståes så at han gikk opp i høgfjellet. Det menes vel: opp i en fjellskråning. Og det blir en ubehagelig kontrast mellom overskriften «Jesu bergpreken» — og «fjellet».

V. 4: For de skal trøstes. Eldre ovs. hadde «husvales». Det er da et vakkert norsk ord og brukes stadig i mange kirkesalmer.

V. 11: lyver eder allehånde ondt på — unorsk konstruksjon. Eldre ovs. hadde «taler allehaande Ondt mod eder for min Skyld og lyver det». Dette er nærmere grunnteksten, norskere og klarere. NN har: «taler berre vondt um dykk for mi skuld, og lyg det.»

Kap. 7, 29: som en som hadde myndighet. Riktigere vilde vel være: «som en som har myndighet».

Som eksempel på *BO's fortellende stil* vil jeg ta Markus, 2, 1—12.

V. 3. Her og ellers er «paralytikos» gjengitt med «verkbrudden». Det gir et galt inntrykk, man setter det i forbindelse med «verk» ɔ: materie, puss. Hvorfor ikke bruke ordet «lam», likesom NN?

V. 4: firte ned — utmerket truffet.

V. 7: det er Gud. Gl. ovs. nemlig Gud. Det gamle ord «nemlig» tåles enn ikke i fariseernes munn.

V. 8: i eders hjerter — skulde vel på norsk hete: i eders hjerte.

V. 11: gå hjem til ditt hus. Dette er dobbelt, det skulde enten hete «gå hjem» eller «gå til ditt hus». Se v. 1, hvor «en oiko» er oversatt med «hjemme». Seippel: Gakk heim att!

V. 12: ble ute av sig selv av forundring — syv ord for originalens ene «existastai». Det får være måte på ordmasse, man burde heller nøye seg med mindre nøyaktighet og oversette «undret seg» eller liknende.

De johanneiske skrifter har i grunnspråket en egen stil. Det gjelder både om Johannes' egne betraktninger, om hans gjengivelse av Jesu taler og om de fortellende stykker i hans evangelium. Det kan vel trygt sies at denne stilen alltid har vært forskjellig fra menneskers daglige tale. Den er stundom reprodusert med sterk virkning, således på enkelte steder i Gustav Jensens eldste prekener og især i vår kirkes nattverdbønn, som Jensen jo har forfattet. Den er på en måte lett å gjengi, det gjelder bare å holde seg nær til grunnteksten og omhyggelig vokte seg for alt som kan smake av hverdag. Jeg tror det må sies at BO har gjort dette med særdeles godt resultat. BO bringer ikke mange forandringer fra den gamle ovs. Langsomt og verdig skrider den fram, gir seg tid til å sette «og» mellom avsnitt og setninger og til å bruke lange, gammeldagse ord som «evindelig» og «sannelig, sannelig». Men hos sine engler finner han feil, d. e. ufullkommenhet, sier temanitten Elifas etter Caspari. Slike finnes også i BO, eksempelvis:

Joh 11, 31 flg. Fire ganger gjentas ordet «gråte». Det virker utvilsomt stemningsfullt, det legger liksom et tåreslør over fortellingen. Men det stemmer ikke med grunntekstens mening. Den skjelner mellom Marias og jødenes høylydte veklage (klaiein), som vel var ledsaget av sterke gestikulasjoner, siden Jesus så den, ikke hørte den (v. 33) — og Jesu tause tårer (edakrysen). Moffatt oversetter klaiein med «wail». Edakrysen ho Jesus (aorist) oversetter han: «Jesus burst into tears».

Dette v. 35 innføres i grunnteksten meget virkningsfullt uten

noe johanneisk bindeord. Enda sterkere virker ordstillingen i v. 44: ekselthen ho tethnekos. Her har BO ikke passet på, den sier i vanlig flat form: Da kom den døde ut. Derimot har Olaf Moe: Ut kom den døde. Seippel: Ut kom den daude. Moffatt: Out came the dead man.

Når jeg vil stanse ved slutningen av kap. 20, er det ikke fordi jeg vil finne noen feil der, men for å peke på noe nytt, som ble innført i 1904 og er beholdt i BO.

20, 30: enopion ovs. med for sine disiplers øyne, utvilsomt bedre enn det gamle «for sine Disciplers Aasyn».

V. 31 er brukt titt og ofte i sin gamle form: Dette er skrevet forat I skulle tro at Jesus er Christus, Guds Søn, og at I, som tro, skulle have Livet i hans Navn. «Dette» ble da i alminnelighet forstått om hele Johannesvangeliet eller endog om hele Skriften. Det vilde ha vært hyggelig å beholde dette kjære skriftsted uforandret, men det er klart at etter «tauta» er underforstått «semeia». Derfor er BO riktig. Når den sier «tegn som ikke er skrevet» og «disse er skrevet» — da er dette forskjellig fra vanlig norsk språkbruk, etter den måtte det hete «nedskrevet» eller «oppskrevet». Men her virker «skrevet» desto bedre — som bibelnorsk.

Den største forandring fra det gamle er den at «ho Christos» er oversatt med «Messias», her likesom på en rekke andre steder. Slik har også den svenske ovs. gjort. Dette forekommer meg å være en meget tvilsom forbedring. Visstnok får lege bibellesere derved klarere for øye at Jesus er den Det gamle testamente pekte på. Men «ho Christos» betyr noe mer enn det gammeltestamentlige, da NT ble skrevet var navnet «Christos» allerede fylt av den nye kristne åpenbaring. Og om «Christos» blir lettere å forstå, der hvor det er oversatt med «Messias», blir det desto vanskeligere å forbinde de rette tanker med ordet «Kristus», der hvor det er blitt stående, således i selve juleevangeliet. For hvilken legmann kan vel ane at det er samme ord som snart oversettes med Messias, snart med Kristus?

I kap. 21, 15 flg. er innført en nyhet som mange legger merke til, især fordi dette skriftstykket er så meget brukt til personlig andakt. I den gamle ovs. er både «agapan» og «filein» gjengitt med «elske». BO gjengir det første med «elske», det annet med «ha kjær». Derved bygges liksom en trapp nedover, og Peter blir i v. 17 ført til å prøve om han virkelig eier den ringeste sort av kjærlighet til Jesus: «Har du meg kjær?» Med stor virkning har Gustav Jensen utlagt dette i sin preken over teksten.

Personlig må jeg få si at jeg også anser det for sannsynlig at

evangeliet mener noe forskjellig med de to ord, siden det bruker dem på en så framtredende måte, men jeg tør ikke mene noe om hva forskjellen består i. Og eksegetene er nok gjennomgående av den mening at det ikke er noen gradsforskjell mellom agapan og filein. (Se Olaf Moe til stedet!) Det hadde da vel vært tryggest å holde seg til den gamle ovs. med «elske» hele vegen. Den som også lyder i salmeverset: Du vet jeg elsker deg!

I *ovs. av brevene* vil jeg stanse ved Efes kap. 1. Det er et vanskelig stykke. Vi teologer bør være klare over at kapitlet i sin helhet er så godt som uforståelig for en leser som kommer til det uten kjennskap til paulinske tanker og uttrykk. Først ved inngående lesning, sammenlikning med andre steder og ved ettertanke kan man få en noenlunde klar forestilling om hva hver setning i stykket betyr. Hva skal man no gjøre ved en slik tekst?

Dersom det hadde vært tale om å utgi et hovedverk av kirkefedrene til populær lesning og der i dette hadde forekommet et så vanskelig avsnitt som Efes 1, vilde utgiveren vel ha omskrevet eller utelatt det. Men hvis det hadde stått noe liknende i en klassikerutgave til bruk for studenter, hadde man ikke kunnet gå så radikalt til verks. Og når det gjelder Bibelen, må man være dobbelt forsiktig.

Man kunde forsøke å oppløse de to lange perioder i flere. Det er gjort i forskjellige ovs., deriblant Lyder Bruns nye. Han sier selv om dette: «Perioder som for norsk språkfølelse er utålelig lange og innviklede , et nettverk av partisipial-konstruksjoner, infinitiver og bisetninger som i mekanisk norsk gjengivelse overhodet ikke vilde la tankeinnholdet komme til sin rett, er i ovs. oppløst i hele rekker av selvstendige setninger.» Denne periode er i seg selv innviklet nok for en alminnelig mann, og Bruns oppløsning av Efes 1 kan være omtrent like klar og like uklar som det uoppløste kapitel.

Den største vanskelighet ligger i selve de paulinske ord og begreper. Og stilen har visst aldri siktet på at innholdet skulde kunne forståes helt ved opplesning eller ved et flyktig gjennomsyn. Ved opplesningen i menigheten (Kol 4, 16) kan umulig mer enn enkelte stikkord være blitt hengende, resten har måttet utstå til følgende forklarende samtale eller mer inngående studium. Saken er jo den at Paulus i fangenskapsbrevene bruker den klassiske brevstil, som er utpreget litterær, mer bestemt til å leses enn til å oppleses, slik som jo tilfellet var med så meget av det klassiske.

Og hvis man sitter og leser Paulus-brevene nøye, spiller det liten rolle om periodene er lange eller korte. Hvis den greske konstruk-

sjon bidrar noe til å få apostelens mening nøyaktig bestemt, bør man være forsiktig med å bryte den i stykker. Den bør beholdes så langt det lar seg gjøre.

Av enkeltheter kan merkes:

V. 2: den Herre Jesus Kristus. «Den» som bestemt artikkel, arkaiserende, det er bra, men inkonsekvent. I Luk 2, 11 oversettes «Christos Kyrios» med «Kristus, Herren». «Kyrios Jesus Christos» burde da vel her og på tilsvarende steder gjengis med «Herren Jesus Kristus».

V. 10: Husholdning — har no vel fått så spesiell betydning at det virker platt. Brun har: «Ordning.»

I det følgende er en rekke genitiver eksegert. Slikt er nødvendig i nynorsken, som ikke bruker genitiv. Bokmålet har her en fordel som det burde holde på. Det virker fullere og rikere når genitiven blir stående. Således:

V. 13: evangeliet om eders frelse. «Eders frelses evangelium» vilde vært bedre. Likeså var det gamle «Forjættelsens Helligånd» bedre enn BO: den Hellige Ånd, som var oss lovt.

V. 17: til kunnskap om sig. Gl. ovs.: Hans Kundskab.

V. 18: hvor rik på herlighet hans arv er. Gl. ovs.: hvilken hans Arvs herlige Rigdom er.

I de apostoliske brev finnes en fylde av formaninger til gode gjerninger og tilsvarende advarsler mot synder. Det forekommer meg at de teologer som har besørget våre ovs., ikke har passet så godt på ved disse *etiske bestemmelser* som ved de dogmatiske. To eksempler:

1 Pet 3, 1 lød i eldre ovs. så: Likeså skulle Kvinderne være sine egne Mænd underdanige. No heter det: Likeså I hustruer: Underordne eder under eders egne menn.

Dette er i fonetisk henseende gyselig. «Underordne eder under» — slik lød det vel når Demostenes talte med munnen full av småstein. Etymologisk er det fælt, det er nytysk, overført ganske rått. De ideassosiasjoner som «underordne» fører med seg, er ikke bra, ordet leder tanken hen på sivil, militær eller geistlig rangorden. Men verst er det at «underordne» er valgt til forskjell fra 2, 13 og 2, 18, hvor det samme ord i grunnteksten er gjengitt med: Vær all menneskelig orden undergitt. I tjenere, vær eders herrer undergitt. En samvittighetsfull jurist vilde ikke tillatt seg å oversette på den måten. NN har heller ikke gjort det. Når oversetterne av 1904 har gjort seg skyldige i det, kan jeg ikke forklare meg det annerledes enn at de har underordnet seg under kvinnesakskvin-

nenes grin over «den bibelske underdanighet». Og det har de vel gjort ubevisst, siden Odland var en av de skyldige.

1 Kor 6, 9: Hverken bløtaktige eller de som synder mot naturen, skal arve Guds rike. Grunntekstens mening er klar, den taler om aktive og passive homoseksuelle. NN oversetter — etter forbilde av den svenske ovs.: Slike som let seg bruke til synd mot naturi, eller slike som sjølv gjer sovori synd. Det er noenlunde klart, men svært langt, 16 ord mot Bibelens 3. Det måtte kunne gå an å si: mannfolk som driver utukt med hverandre. Men å beholde de mystiske ord om synd mot naturen og bløtaktige, er desto mer uforsvarlig fordi disse ordene har en så uhyggelig historie. De er nemlig blitt brukt mot «den hemmelige ungdomslast». Bengel anvender «bløtaktige, malakoi» om denne (manu). Ellers ble ordene «synd mot naturen» — fjernt fra grunntekstens mening — siden Opplysningstiden brukt som sanksjon for pedagogenes barbariske framgangsmåte mot «lasten».

*

Som en passende slutning kan jeg ta de *tre siste vers i Bibelen.*

Åp 22, 19. Gl. ovs.: «og de Ting, som det er skrevet om i denne Bog» er åpenbart uriktig. Men av BO kan det ikke forståes at «som» går tilbake både på «livsens tre» og «den hellige stad». Det burde stått «dem som».

V. 20: Amen, ja kom, Herre Jesus! «Ja» finnes ikke i grunnteksten. Det klinger visstnok tilvant og godt, men kanskje ordet vilde klinge enda fyldigere uten dette «ja». Kfr. Landstad Rev. 497, 4: Amen, Herre Jesus, kom!

V. 21: Vår Herre Jesu Kristi nåde være med eder alle! Amen. Etter Nestles tekst lyder det fyndigere: Herrens Jesu nåde være med alle!

DEN HISTORISKE FORSKNING OG DET NYE TESTAMENTE

Av D. A. Frøvig.

Spørsmålet om hvordan historieforskningen forholder seg til Det nye testamente, vil alltid være aktuelt, og en skildring og vurdering av de resultater den har nådd og den metode den følger, vil alltid ha interesse.

En oversikt over dens arbeid på gammel- og nytestamentlig område får vi i den «Håndbok i kristendomskunnskap» som for tiden utkommer på Einar Munksgaards forlag i Kjøbenhavn. I populær form vil denne håndbok gi oversikter over samtlige teologiske disipliner, og den vil når den foreligger ferdig, inneholde otte bind. Hittil vites utkommet bind I og II (Det gamle testamente), bind III (Det nye testamente), bind IV (kirkens historie og lære) og bind V (forkynnelsens gjerning og arbeid), og senere utkommer bind VI (kirkekunnskap) og bind VII og VIII (tekstforklaringer). Det blir et meget stort verk, å dømme etter bindene om Det gamle og Det nye testamente, som utgjør henholdsvis 375 og 372 sider i stort format. Bindet om Det nye testamente er redigert av prof. *Holger Mosbech,* som her har skrevet artiklene om den nytestamentlige kanons historie, innledningen til de enkelte skrifter, Jesu liv, den nytestamentlige kronologi og Jesu forkynnelse etter de tre første evangelier. De øvrige bidragsytere til dette bind er prost P. Otzen (Det nye testamentes språk, tekst og håndskrifter og de sosiale og religiøse forhold blant jødene i nytestamentlig tid), sokneprest Marius Hansen (de religiøse forhold i romerriket, Paulus, hans misjonsvirksomhet og kristendomsoppfatning), biskop C. I. Scharling (den eldste kristne menighet, Johannes-skriftenes kristendomsoppfatning), og siste bind skrives av verkets forlegger dr. Einar Munksgaard (den første danske bibel og dens historie). Det er dette bind om Det nye testamente vi i det følgende vil omtale og gjøre tilknytning til.

Det må da straks sies at bindet gjennomgående gir velskrevne populære oversikter, som vil interessere den alminnelige leser, men ikke byr en teolog noe nytt av betydning. I formell henseende kan en innvende at artiklenes omfang ikke alltid står i forhold til deres betydning, idet for eksempel innledningen til de enkelte skrifter er på 128 sider, mens Jesu liv får bare 22 og hans forkynnelse etter de tre første evangelier bare 10 sider. Sitt teologiske særpreg får boken av professor Mosbechs artikler. Mens både konservative og liberale teologer for det meste vil samstemme i det de andre bidragsydere skriver, er det en avgjort liberal-teologisk holdning som må sies å prege Mosbechs bidrag. En må si han er en mann med stor viden og en ypperlig referent, og at han har et imponerende litteraturkjennskap. Han skriver også for det meste i en refererende form, men det er ikke vanskelig å forstå at det er ut fra et liberalteologisk standpunkt han refererer. En anmelder i «Dansk teologisk tidsskrift» sier at han har «valgt å fremstille emnene etter den liberale teologis synspunkter». Men en «velger» ikke dette i et verk som skal orientere almenheten om teologiske spørsmål, med mindre en selv ser dem under disse synspunkter. Det er da også velgjørende å se hvor klart Mosbech fastholder forskjellen mellom den konservative og den liberale teologi på den nytestamentlige forsknings område. Her hos oss søker en på liberalt hold mest mulig å overdekke motsetningen mellom et liberalt og et konservativt stannpunkt, og en vil ikke gjerne regnes for liberal, selv om en i sin grunnstilling er det. Mosbech derimot fremhever med styrke denne motsetning og gjør også rede for de prinsipper som ligger til grunn for den.

I sin artikkel om den nytestamentlige kanon hevder Mosbech at Markion er den som først har skapt et egentlig nytestament, og at det forsøk han gjorde, tilskyndet kirkens menn til å gjøre noe liknende. Som bekjent var det i sin tid en skarp strid mellom Harnack og Zahn om dette spørsmål, og den første kaldte endog Markion for «skaperen av den kristelige hellige skrift», mens Zahn mente at en kanonisk nytestamentlig skriftsamling kunde sies å være forhånden allerede før. Mosbech følger i det vesentlige Harnack, og det må forbause at han ikke har tatt videre hensyn til den sindige utredning hans forgjenger på lærestolen, prof. Frederik Torm, har gitt om dette spørsmål i sin bekjente «Innledning til Det nye testamente» (1940, s. 451 f.).

I artikkelen om innledningen til de enkelte nytestamentlige skrifter gjør Mosbech oppmerksom på den sterke brytning mellom en konservativ og en liberal-kritisk oppfatning på dette område.

De konservative forskere søker her så vidt mulig å fastholde den kirkelige overlevering om skriftenes forfattere og avfattelsestid, betrakter derfor som regel apostelen Johannes som forfatter av det fjerde evangelium og antar gjerne at Paulus har skrevet alle de tretten brev som tillegges ham. *De liberale* derimot stiller seg kritisk til tradisjonen og er derfor tilbøyelige til å forkaste eller omtyde dens opplysninger, og dette henger som regel sammen med en tilsvarende forskjell i synet på de nytestamentlige skrifters historiske troverdighet, noe som kommer til uttrykk i disse forskeres kommentarer til de nytestamentlige skrifter. De konservative forskere ser det gjerne som fortolkningens oppgave å utfinne den mening som den bibelske forfatter har hatt med sin tekst, mens spørsmålet om det har gått så for seg som det berettes, betraktes som noe som er eksegesen uvedkommende. Forøvrig regner de med undere og med muligheten av en overnaturlig inngripen i den jordiske verden, ja de mener hyppig også at Gud på en særlig måte har dratt omsorg for de bibelske skrifters tilblivelse, og at en derfor må tillegge fortellingene i dem større historisk troverdighet enn alminnelige profane beretninger har krav på. De liberale fortolkere betrakter det derimot som en vesentlig oppgave for eksegesen å øve historisk kritikk og undersøke hvordan det som fortelles i de bibelske skrifter forholder seg til virkeligheten, og de anvender i sin forskning de samme metoder som profanhistorikerne. Derfor forkaster de gjerne alle beretninger om undere, idet de enten reduserer dem til naturlige begivenheter eller betrakter dem som legender uten tilknytning i den historiske virkelighet. Disse to forskjellige innstillinger kan fremtre mer eller mindre skarpt, og det er også formidlende *mellomstandpunkter*.

Denne karakteristikk av brytningen mellom den *konservative* og den liberale forskning på dette område er i det store og hele riktig. Kun må det sies at det ikke er utenforliggende hensyn som betinger de konservatives holdning, men derimot grunner som ligger i saken selv. Av enkeltheter i denne artikkel om innledningen til de enkelte skrifter vil jeg fremheve Mosbechs omtale av den *formhistoriske* retning, som har satt seg til oppgave å undersøke hvilke litterære eller halvlitterære former det evangeliske stoff no fremtrer i, hvilken utvikling disse former etterhånden har gjennomløpet, og hvilket behov det er som har bevirket fortellingenes fremkomst og senere utviklingsprosess (deres «plass i livet»). Denne retning regner med at det i den evangeliske overlevering er opptatt mange enkelte trekk fra ganske andre fortellinger og overhodet inntatt meget stoff utenfra som opprinnelig ikke hadde noen som helst forbin-

delse med det Jesus virkelig hadde sagt og gjort, men bare er vandremotiver som senere er blitt overført på ham. Mosbech finner at denne retning har innlagt seg fortjeneste av forskningen, men han gjør også med rette oppmerksom på at anvendelsen av den formhistoriske metode medfører at det historiske grunnlag lett smuldrer bort. Det er nemlig den samme metode en følger innenfor sagnforskningen, og hvis den gjennomføres konsekvent, vil den føre til at alt oppløser seg i sagn og legende (s. 82 f.).

Fremdeles vil jeg anføre at Mosbech hylder hypotesen om to kilder for Matteus og Lukas (den såkaldte «to-kildehypotese»), at han finner at Filippierbrevet er skrevet av Paulus i Efesus under et formodet fangenskap der, men at kap. 3, 2—4, 3 i dette brev er et senere innskudd. Forresten finner han at Efeserbrevet er uekte, likeså Pastoralbrevene, Jakobs brev, begge Petersbrevene og Judasbrevene. Om Johannesevangeliet mener han at det ikke er skrevet av apostelen Johannes, men av en presbyter Johannes, og det engang i første halvdel av det annet århundre, og heller ikke Apokalypsen er forfattet av apostelen Johannes, men av en annen Johannes, antagelig under Domitian (81—96 e. Kr.). Vi ser her at Mosbech bekjenner seg til den retning han har karakterisert som liberal, men det må allikevel forbause at så pass vidtgående anskuelser finner talsmenn og utbredelse i et land som har en så grundig og solid fremstilling av disse ting som den Frederik Torm gir i sin «Innledning».

Aller mest kommer Mosbechs standpunkt fram i hans artikkel om Jesu liv. Han hevder her at den kristne kirkes syn på Jesus nødvendigvis må komme i kollisjon med den historiske forskning. Kirken mener at Gud selv har åpenbaret seg for menneskene gjennom Jesus, at han taler gjennom hans ord og gjerninger, og at han har anerkjent ham som sin utsending og sitt redskap i enestående forstand ved at oppreise ham fra de døde og gi ham plass ved sin høyre side som kommende verdensdommer. Dette syn på sin stifter har den kristne kirke hatt fra første stund av, og i Det nye testamente er det derfor en mengde beretninger om at han under sitt jordeliv rådet over himmelske krefter som satte ham i stand til å utføre oppsiktsvekkende helbredelser og å by over naturen på en uforklarlig måte, og disse fortellinger når høydepunktet i hans oppstandelse, åpenbarelsene etter døden og himmelfarten. Dette Jesus-bilde frembyr imidlertid store problemer for den historiske forskning. Som all annen vitenskap kan den nemlig bare regne med naturlige årsaker og må derfor stille det som fortelles i kildene på linje med det som kjennes fra notidsforhold eller fra

annen hyppig bevitnet overlevering, mens kirken betrakter Jesus som den enestående med hvem overnaturlige guddommelige krefter er brutt inn i den naturlige årsakssammenheng.

Den samme motsetning møter vi også i synet på de nytestamentlige skrifter, som kirken som oftest betrakter som pålitelige i særlig forstand, fordi de er blitt til ved guddommelig foranstaltning dvs. inspirerte. Den historiske forskning kan derimot ikke gi dem noen unntagelsesstilling, men den må behandle dem som andre skrifter og anlegge den sedvanlige målestokk på dem, dvs. at den må bortskjære alt overnaturlig som uhistorisk. Den må se det som sin oppgave å bearbeide kildene slik at det fremkommer en levnetsbeskrivelse av Jesus som på alle områder holder seg innenfor den begrensning at han var et menneske, et religiøst geni, og den må også søke å forklare hvordan det kunde gå til at dette menneske kort etter sin død ble æret og tilbedt som guddom. Om det faller forskningen vanskelig å nå dette mål, kan den ikke oppgi det, og hvis en vil forlate den historiske vitenskaps prinsipper, må en støtte seg til særlige religiøse erfaringer eller andre rent personlige grunner (s. 242 f.).

Mosbech fremholder at en historiker nødvendig må betrakte de evangeliske kilder med megen skepsis, og at det er forståelig at han kan tenke at det som fortelles om Jesus er diktning og myter, og endog betvile at han har levet. Denne siste tanke strander imidlertid på at Paulus utvilsomt har ansett ham for en historisk personlighet, hva hans utsagn Gal 4, 4; 1, 19; 1 Kor 9, 5; 1 Tess. 4, 15; 1 Kor 7, 10; 9, 14 tydelig godtgjør. Et annet problem er spørsmålet om Jesu selvbevissthet. En har betvilt eller nektet at han vilde være Messias og endog spurt om ikke et menneske som næret slike tanker om seg, måtte være sinnssykt. Fremdeles er Jesu undere et problem. En vitenskapelig historisk betraktning vil ikke bestride at han har vært i stand til å utføre helbredelser som måtte forekomme samtiden underfulle, men den vil henvise til suggesjon som den naturlige forklaring. Imidlertid lar en hel del nytestamentlige undere seg ikke oppfatte på denne måte, og det er dem som har særlig interesse for den troende som vitnesbyrd om at det finnes en Gud som kan gripe endrende inn i den lovbundne årsakssammenheng. Dette kan den historiske vitenskap ikke regne med, og den må derfor enten forklare slike mirakelfortellinger så at det ligger en naturlig begivenhet til grunn for dem, eller ved å anta at de er myter og legender med eller uten paralleller fra Det gamle testamente, den rabbinske litteratur eller hellenismen. I siste instans beror det imidlertid på et personlig valg om en fore-

trekker troens eller vitenskapens forklaring. Aller sterkest blir spenningen mellom troens og vitenskapens syn på Jesus når det spørres om han er oppstått fra de døde. Det er en ganske villedende språkbruk når det undertiden sies at Kristi oppstandelse er en av de best bevitnede historiske kjensgjerninger. Det sier seg nemlig selv at den vitenskapelige historieforskning aldri kan betrakte et mirakel som en kjensgjerning, og en må derfor være klar over at en historisk forklaring av oppstandelsestroens tilblivelse krever at størsteparten av den nytestamentlige overlevering om den forkastes som legenderisk. Overbevisningen om Jesu oppstandelse beror derfor i siste instans på rent personlige overveielser, ikke på et vitenskapelig bevis (s. 248 f.).

Det må forbause at en så skarp dualisme mellom troen og historieforskningen kommer til uttrykk i et verk som skal orientere almenheten om teologiske spørsmål. En hører her gang på gang at troens holdning beror på valg og personlige forutsetninger, uten at det gjøres det aller minste rede for hva disse består i og bygger på, og når det samtidig sterkt fremholdes at den historiske forskning ikke kan annet enn å avvise og forkaste det bibelske Jesus-bilde, må jo den jevne leser få det inntrykk at dette bilde hviler på et rent subjektivt og derfor vilkårlig og sviktende grunnlag. At dette ikke er Mosbechs mening, tør være innlysende, men fremstillingen kan sies å peke i denne retning. Han kan naturligvis forsvare sin holdning ved å anta at det prinsipielt består en så skarp motsetning mellom tro og viten at den ene benekter det den annen bekrefter. Men en slik dualisme på den evangeliske histories område undergraver i det lange løp troens visshet og er derfor uholdbar. Dette gjelder også den dialektiske teologis påstand om at «Kristus etter kjødet» ikke vedkommer troen, og at den «historiske Jesus» ingen interesse har for den. Den kristne tro bygger nemlig på det nytestamentlige vitnesbyrd om Jesu liv, død og oppstandelse og har derfor et historisk grunnlag som den står og faller med. Den oppstår ved at vi opplever den hellige og rene åndsmakt som møter oss i dette vitnesbyrd, og at vi derved får en urokkelig tillit til de vitners troverdighet som har båret det fram, og dermed visshet om at det Jesus-bilde de har tegnet for oss, ikke er et fantasiprodukt, men svarer til hva de selv har opplevd, sett og hørt. Det er de store trekk i dette bilde vi på denne måte får urokkelig visshet om: at Jesus har levet, at hans liv bestod i tjenende kjærlighet til Gud og mennesker, at han vilde være og er den frelser som skulde komme, at han gikk i døden for å frelse oss, ble korsfestet, stod opp fra de døde og åpenbarte seg for sine vitner. Det er dette

Jesus-bilde som er troens grunnlag, og for den praktiske historietilegnelse det her er tale om, er det alt annet enn likegyldig om det blir tatt hensyn til den i det historiske arbeid eller ikke. Tvertimot krever den at den historieforståelse det her er tale om, blir gjennomført i en forskning som regner med en levende Gud som gjør undere og makter å sette inn i relativitetens og analogienes verden det enestående som i sitt innerste vesen bryter med all analogi.

I sitt skrift «Die Hauptfragen der Synoptikerkritik» (1939) sier *Friederich Büchsel* om den dialektiske teologis anskuelse om at «Kristus etter kjødet» ikke vedkommer troen, at den er et forsøk på å finne en utveg ut av den nød den historiske kritikk, nærmere bestemt dens negationer og hypoteser, har brakt troen opp i, men at den ikke viser oss noen utveg. Det gis nemlig bare to utveger. *Enten* at vi virkelig tiltror Gud, vår skaper, at han har gjort det under som den nytestamentlige forkynnelse vitner om, at han har sendt sin sønn til soning for våre synder, — da finner den historiske kritikk sin grense i denne tro på skaperen. *Eller* denne kritikks negasjoner og gjetninger finner aldri en grense, men nedpløyer Det nye testamentes hele forkynnelse og gir oss istedenfor Guds sønn og hans guddommelige sendelse et litet menneske som har menneskelige planer som alle andre, — da må en oppgi den tro som nærer seg av Det nye testamente som Guds ord. Den dialektiske teologi som vil gjøre det ene og ikke oppgi det annet, søker å forene uforenlige ting (s. 74 f.).

Det er en teologisk orientert historieforskning vi trenger, en som bygger på den praktiske kristne historietilegnelse og derfor gjør alvor av den tro at Gud har gjort det under å sende sin sønn til soning for våre synder. En sådan historieforskning arbeider med forutsetninger, men det gjør også den forskning som Mosbech skildrer, når den på forhånd regner med at alt uten unntagelse er skjedd etter prinsippene om kausalitet og analogi, og at derfor den nytestamentlige historiebetraktning er uholdbar. På den kristelige religions område er en helt nøytral og indifferent historieforskning ikke mulig. Enten bøyer en seg i prinsippet for kristendommens sannhetskrav, eller en forkaster det, og dette siste gjør den historieforskning som bare regner med immanente størrelser og derfor nekter muligheten av miraklet og det absolutt enestående i verden. Det bør derfor skjelnes mellom en *teologisk historieforskning* som bøyer seg for dette sannhetskrav og gjør den kristnes praktiske historietilegnelse gjeldende, og en *religionshistorisk*, som ikke gjør dette, men utelukkende bygger på profanhistoriske prin-

sipper. Disse to forskningsarter vil i mange stykker falle sammen, men de vil differere i sitt grunnsyn, og den teologiske vil alltid være mer pietetsfull og konservativ i sin holdning til overleveringen enn den historiske. Samtidig vil grunnsynet i den teologiske forskning bli mer eller mindre klart gjennomført, og vi vil derfor alltid ha både en *liberalteologisk* og en *konservativ* eller positiv retning innen den teologiske historieforskning.

Det er en feil ved Mosbechs beskrivelse av historieforskningen at han ikke har gjort rede for hvilken betydning den praktiske historietilegnelse har for den. De store skikkelser i historien lever i sitt verk, og de garanterer for sin historiske eksistens og sin egenart ved den åndsmakt som lever i det. Ved å opplate seg for denne åndsmakt vinner forskeren en praktisk historieforståelse som gir ham kongenialitet med sin gjenstand og evne til å forstå og vurdere vedkommende personlighet på den rette måte. Dette gjelder både på politisk, estetisk, etisk og religiøst område. Derfor er det ikke uberettiget å gjøre den praktiske kristne historietilegnelse gjeldende i historieforskningen, men det stemmer med en vesentlig eiendommelighet ved den. Som kristne krever vi også at denne historietilegnelse metodisk gjennomføres i en forskning som åpent vedkjenner seg et teologisk grunnsyn og ikke av frykt for å gjelde for uvitenskapelig overdekker eller endog fornekter det.

Det er langt fra at historieforskningen på Det nye testamentes område over alt er kommet til alminnelig anerkjente, helt avklarede og sikre resultater, og dette er også tilfelle på det gammeltestamentlige område. En popularisering av dens arbeide i stil med den som den danske håndbok gir, kan derfor på det nåværende tidspunkt bli av tvilsom verdi. En har på norsk side sagt at en håndbok av samme art som den danske trenger vi også i Norge. Men å dømme etter det foreliggende bind om Det nye testamente kan en slik håndbok på det nåværende tidspunkt i flere henseender bli villedende for den påregnede leserkrets istedenfor veiledende.

«HVOR SYNDENES FORLATELSE ER, DER ER OGSÅ LIV OG SALIGHET.»

Av Ole Modalsli.

Etter luthersk lære er evangeliet «forjettelsen om syndenes forlatelse og rettferdiggjørelse for Kristi skyld, rettferdighet ved troen på Kristus» (Apol. art. 2, Konkordieboken overs. v. Caspari og Johnson, Kr.a. 1868, s. 56). Denne definisjon av evangeliet blir av de katolske og de reformerte bedømt som en vilkårlig forenkling, som sjalter ut «verdifulle og uunnværlige elementer og det slike som hører den nytestamentlige kristendom til» (se sitater hos Sasse: Hva er luthersk kristendom? Oslo 1937, s. 98 f.).

At Skriften inneholder andre ord enn budskapet om syndenes forlatelse, vet den lutherske kirke meget godt. Skriften inneholder f. eks. også loven. Den forkynner fra først til sist betingede løfter og kategoriske bud, trusler og dommer. Den evangeliske kristne hører alt dette som ord fra Gud. Og dog hører han ut fra Skriften til syvende og sist bare ett ord, det som er evangeliet: tilsagnet om syndenes forlatelse for Jesu skyld. Og når han hører det, lever hans sjel. Han er salig og trygg. Og han griper evangeliet og verger seg ved det mot alt det andre Skriften forkynner. Han pukker på evangeliet mot loven, på gaven mot kravet, på nåden mot anklagen — altså på Skriften mot Skriften, på Kristus mot Kristus! Alt som vil rokke ved artikkelen om rettferdiggjørelsen ved troen, må underordne seg denne artikkel, om det enn står tusen ganger skrevet.

Når den lutherske bekjennelse bestemmer evangeliet som budskapet om rettferdiggjørelsen ved troen, er det ikke ut fra noen «lidenskapelig vilkårlighet» (Barth), men fordi Skriften utrykkelig gir denne definisjon av evangeliet: Rom 1, 16—17. Artikkelen om rettferdiggjørelsen ved troen er den nøkkel til Skriften som denne selv rekker fram og uten hvilken Skriften ikke kan leses rett — den nøkkel som «alene åpner døren til hele Bibelen» (Apol. IV,

tysk tekst), både til det nye og det gamle testamente (se spesielt Rom 3, 21—4, 25 og Gal 2, 15—4, 31, cfr. 2 Kor 3, 9—16).

Ut fra den lutherske kirkes grunnprinsipp sola Scriptura er det selvsagt at bekjennelsen er underordnet Skriften. Men så sant bekjennelsens definisjon av evangeliet er den rette, vil det å forkaste bekjennelsen være ensbetydende med å forkaste evangeliet. Det å underordne bekjennelsen under Skriften *kan* da bety at man vil underordne evangeliet under loven. Og det var bl. a. det bekjennelsen var satt til å hindre skulde skje.

At den lutherske forståelse av evangeliet kan misforståes og skriftprinsippet misbrukes, er forståelig nok. Luther sier selv at læren om rettferdiggjørelsen som «caput doctrinae christianae» er en «periculosissima praedicatio», som kan føre til de galeste misbruk (citert etter Köberle: Rechtfertigung und Heiligung, s. 285). Man kan verge seg mot loven på en slik måte at man blir antinomist. Og man kan utlegge bekjennelsens definisjon av evangeliet slik at man nekter vesentlige momenter av den Kristi rikdom og kraft som denne artikkel rommer. Man kan tale om at evangeliet er syndenes forlatelse på en slik måte at man ikke bare verger seg mot lovens dom, men også mot det liv og den salighet syndenes forlatelse fører med seg. Beskyldningen mot lutheranerne om at de «slår Skriften i hjel med bekjennelsen», behøver ikke alltid være uberettiget.

Men hvorfor holder da den lutherske kristne med slik nidkjærhet fast ved bekjennelsens forståelse av evangeliet? Av *alle* grunner. Fordi den er sannheten; for å holde fast ved Guds nåde; for å kunne bli i troen; for at helliggjørelsen skal være mulig; for å bli salig! Han vet at bare dette evangelium er en Guds kraft til frelse, Rom 1, 16. Alene «ved denne erkjennelse får vi lyst og kjærlighet til alle Guds bud, fordi vi her ser hvorledes Gud for å hjelpe og bistå oss til å holde de ti bud ganske og aldeles gir seg selv med alt hva han har og formår: Faderen alle sine skapninger, Kristus alle sine gjerninger, den Hellige Ånd alle sine gaver» (Luth. st. Katekismus, C. og J., s. 300). Bekjennelsen forkynner sterkt at der Gud skjenker syndenes forlatelse, der gir han også liv og salighet. Og med liv menes her ikke bare livsrett, men den Hellige Ånd, Kristus selv, den inkarnerte og herliggjorte Jesu Kristi legemes og blods reale nærvær og iboen. Der syndenes forlatelse er, der er altså også helliggjørelse. Helliggjørelsen er en troen ledsagende omstendighet, et nødvendig og uunngåelig biprodukt av den sanne tro på syndenes forlatelse (cfr. Augustana, art. 20). Det er den vesentlige grunn til at den lutherske kirke

så meget mer taler om rettferdiggjørelsen enn om helliggjørelsen. Ja for den gjør vel det?

Bekjennelsesskriftene forklarer inngående hvordan det har seg at helliggjørelsen og de gode gjerninger med nødvendighet følger der hvor syndenes forlatelse blir trodd. Og også vi har all grunn til å gjøre oss umak med å tilrettelegge dette for dem som hører oss. Når vi svarer dem som spør etter vegen til seier over sine synder med å henvise til syndenes forlatelse for Jesu skyld — og som lutherske predikanter vet vi ikke noe annet å henvise dem til — da må vi også forklare dette slik at de ikke finner at vi svarer økseskaft. De mange for hvem spørsmålet om helliggjørelsen og åndsfylden har selvstendiggjort seg og er blitt den ene store hovedsak, må få vite at det nettopp også er dette spørsmål de får svar på når vi forkynner dem evangeliet om syndenes forlatelse i Jesu navn og for Jesu skyld. Vi må gi beskjed om forskjellen på og sammenhengen mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse, mellom helliggjørelsen og de gode gjerninger, mellom vår død for loven og vår bundethet til den. Vi må med andre ord lære dem å fatte hemmelighetene i Guds lov og evangelium.

1. Den som ikke eier syndenes forlatelse, er under loven. Og det å være under loven, er motsetningen til det å være under nåden, Rom. 6, 14. Syndenes forlatelse er forløsningen fordi det er utfrielsen fra loven, Ef 1, 7; Rom 8, 3 f.; Gal 2, 19 f.; 3, 13. Å tilrettelegge hvori denne utfrielse fra loven består, er en hovedsak for den evangeliske forkynnelse. Nettopp herved vil det også bli klart hva syndenes forlatelse betyr.

Det å være under loven betyr no for det første at en er forpliktet av den: «Gjør dette!» «Du skal!» Gal 3, 12; Rom. 13, 9. For en synder betyr det å være under loven for det annet også at en er forbannet av den, fordømt til gudforlatthet, Gal 3, 10. En synder er altså et menneske som er forpliktet av loven og samtidig er fradømt retten til å leve hos ham som alene kan gi kraft til å oppfylle loven. Det loven krever, kan oppfylles alene der hvor forbannelsen er hevet. Men no ligger loven på en gudforlatt verden, og fordømmer den til gudforlatthet dersom den ikke vet å overvinne gudforlattheten. «Den oppgave det i loven liggende bud stiller oss overfor, er egentlig ingen ringere enn denne: Vend tilbake til Edens hage, til den fullkommen syndfrie tilstand!» Hans Asmussen: Galaterbrief, München 1935, s. 136, ad Gal 4, 1—5). Det vil si: Skaff deg den syndfries rett til å leve hos Gud, i, ved og av Gud! cfr. Johs 15, 5.

Så lenge en synder er underlagt loven, må han på grunn av forbannelsen vite seg samvittighetsforpliktet til av seg selv å oppfylle Guds lov. Han har bare seg selv å regne med. «Å forstå rettferdigheten som produkt av vår handling, er ikke en avgjørelse innenfor det naturlige liv som den ene kan treffe, men som en annen kan gå forbi; men det er bærende grunn under det menneskelige liv overhode. Ser man bort fra Kristus — og ethvert menneske uten tro må se bort fra ham — da er muligheten av å forlate dette grunnskjema oppløsende og forbrytersk» (Asmussen, anf. skr. s. 82). «Det å være i dette skjema, og det innenfor grensene av de menneskelige muligheter, det er den rett som gjelder for synderen . . . Vi er ikke rettferdige før vi er blitt det overfor menneskene og omstendighetene og øyeblikket og i alt dette rettferdige for Gud. Denne kjensgjerning dømmer vårt jordiske og vårt evige liv til undergang. Fordi loven er identisk med denne tingenes tilstand, er loven fordervelsesmakt» (Asmussen, a. skr. s. 79, ad Gal 2, 15—17).

Det er først i lys av Jesu død og oppstandelse at loven kunde bli klart erkjent som fordømmelsesmakt. For først i dette lys kunde det bli klart erkjent hva loven virkelig krevde. Kjærlighetsbudet, som var klart nok uttrykt i den gamle pakt (Devt. 6, 9; Lev. 19, 18), fikk dog først sitt innhold da Jesus på korset viste hva kjærlighet er. Og først ved vår vantro og vår forkastelse av Jesus kunde det komme for dagen hvor grundig vi hadde brutt dette budet, og hvor udugelige vi i oss selv er til å oppfylle dets krav. Først korset avdekker kravets høyde og syndens dybde. Alene ved korsets ord, altså i forbindelse med ordet om syndenes forlatelse, kan loven prekes så synderen dør (cfr. F. C. Epit. V).

Men da er også det ordet i munnen og i hjertet som er evangeliet: det guddommelige tilsagn av syndenes forlatelse for Kristi skyld, budskapet om rettferdiggjørelsen ved troen, eller hva der er et enda dypere uttrykk for den samme sak, erklæringen om å være død for loven. — I Kristus er jeg død fra loven i det jeg er korsfestet og begravet med ham, Gal 4, 4 f.; 2, 19 f.; Rom 7, 4; 6, 3 f.

2. Død fra loven — dette er det sterkest mulige uttrykk for at loven er ferdig med meg og jeg med loven. Død er et absolutt begrep. Jeg er med Kristus korsfestet, død og begravet. Guds langmodighet har tatt slutt. Hellighetens vrede har fått utløsning. Rettferdigheten er hevdet. Synderen er i stedfortrederen overgitt til den evige død. Dermed er jeg brakt ut av Guds verden på

liknende måte som en forbryter ved henrettelsen er brakt ut av menneskenes verden. Gud har for alltid gjort seg ferdig med meg etter det jeg er i meg selv: en synder, udugelig til det gode. Og jeg er ferdig med Guds lovs forbannelse og trusler. Guds brennende vrede har rammet meg og gjort det av med meg. Guds grenseløse nåde har latt det skje i stedfortrederen (cfr. Rom 3, 9—26).

Hermed er jeg da fri fra forpliktelsen til av meg selv å bringe fram den gode frukt! Det er hva Paulus vil ha sagt i sin liknelse Rom 7, 1—4. Det han her behandler er spørsmålet om hvordan vi kan komme til å bære livsfrukt som tekkes Gud, altså helliggjørelsens problem (cfr. liknelsens plass midt i hovedavsnittet om helliggjørelsen). Det konstateres her at vi ved Kristi død er løst ut fra det forhold vi før var forpliktet til å leve i. Uansett hvem den første mann var — loven, den jordiske Kristus eller vårt gamle menneske (så Luther) — så var vi i dette forhold henvist til oss selv når det gjaldt frambringelsen av den gode frukt. I Kristus er dette ekteskap oppløst, i det vårt gamle menneske er korsfestet, død og begravet med ham. Dermed er vi fri fra forpliktelsen til ved egne etiske krefter å bære god frukt. Vi har rett til å holde oss til Kristus for ved ham å bære frukt for Gud.

På liknende måte vil Hebr 9, 14 være å forstå. Under loven vet jeg meg samvittighetsforpliktet til selv å få det til, til å gjøre mitt beste, altså til egne gjerninger, dvs. døde, syndige gjerninger. Ved Kristi blod er min samvittighet renset så vel fra den skyld som kleber ved mine gjerninger, som fra det å være forpliktet til å gjøre egne gjerninger.

Denne absolutte og totale død for loven er troens conditio sine qua non. Bare det som jeg skal slippe selv å få til kan jeg la en annen utrette for meg og i meg. Det jeg selv er forpliktet til å utføre kan jeg ikke overlate til noen annen. Derfor er troen umulig så lenge en er under loven, Gal 3, 21 ff. Derfor må det hete enten under lov eller under nåde, enten ved tro eller ved egne gjerninger.

Skal Kristus kunne gjelde som min rettferdighet for Gud, da må jeg være død fra forpliktelsen til å rettferdiggjøre meg selv. Skal Kristus være min helliggjører, må jeg være fritatt for selv å skulle yte bidrag til min helliggjørelse. Ellers blir det bare på verdens vis tale om Guds «hjelp».

Troen på Kristus forutsetter at jeg ikke tror på meg selv eller på noen annen eller noe annet i hele verden. Loven åpenbarer at jeg ikke har noen grunn til å tro på noe av dette. Men alene

evangeliet åpenbarer at jeg skal slippe å tro på det eller være henvist til det. Med utfrielsen fra loven er varetektsfengslets dører åpnet til troens verden, Gal 3, 23. Men så lenge jeg etter mitt gamle menneske anser meg levende for loven og forpliktet til av meg selv å oppfylle den, er jeg låst fast i vantroen. For jeg har da hverken rett til eller mulighet for å se hen til Kristus etter det loven krever.

Vår død for loven er da en sak som angår vår rettferdiggjørelse og vår helliggjørelse nøyaktig like meget. I begge henseender er jeg totalt udugelig, «død», i meg selv, cfr. Rom 7, 10 f. Og på samme måte og i samme mening som jeg med Kristus er død fra loven, er jeg død fra formaningen. Jeg skal slippe selv å yte det minste bidrag så vel til min rettferdiggjørelse som til min helliggjørelse.

Riktig nok kunde det synes å være fullt tilstrekkelig til en evangelisk frigjørelse om man anvendte læren om vår død for loven på rettferdiggjørelsen alene. Det syndige ved vår ferd og våre gjerninger, og det som manglet i vår lydighet mot formaningene, vilde jo også da være dekket av Kristi rettferdighet. Formaningen kunde da ikke fordømme meg, selv om den krevde det gode av meg. Den angikk bare mitt forhold her nede på jorden uten å berøre min stilling overfor Gud, cfr. Rosenius: «Förmaningen rörer blott köttet och levernet» (Pietisten 1849, «Åter något om helgelsen»). Spenningen ble så ikke større enn at samvittigheten kunde utholde den.

Vi tror at denne absolutte overordning av rettferdiggjørelsen over helliggjørelsen er genuint evangelisk. Rettferdiggjørelsen er den store avgjørende hovedsak. Og der syndenes forlatelse er, der er nok også levendegjørelse og helliggjørelse, Kol 2, 13; Luk 7, 36 ff. Så bør man ikke tenke for mye på sin helliggjørelse, men holde fast på syndenes forlatelse og gjøre sin plikt.

Og dog er det påtrengende nødvendig at det nettopp her skjæres skarpt og like til bunns. Det er jo dog så sin sak å legge sin helliggjørelse i Guds hender, dersom man selv er forpliktet til å yte bidrag til den. Og lettere sagt er det enn gjort å unnlate å tenke meget på sin helligjørelse, ikke bare fordi der så ofte rundt om en ikke tales om annet eller tenkes på annet; heller ikke bare fordi min samvittighet stadig taler om den, men fordi Skriften taler om den. Og så sant denne røst er Guds, forferder den meg og uroer meg mer enn jeg kan holde ut, selv om den uendelig meget sterkere taler om rettferdigheten i Kristus. Om man enn vet at rettferdiggjørelsen er saken, ikke helliggjørelsen, vil det

dog være uunngåelig at jeg kommer inn i strev og anfektelse så sant helliggjørelsen på noen måte er min egen sak. Den er dog for stor til at jeg kan ha den lagt på mine skuldre uten å knuges ned og tape den freden rettferdiggjørelsen skjenker.

Ikke desto mindre er det en vanlig holdning at man i spørsmålet om rettferdiggjørelsen vet seg fri fra forpliktelsen til selv å utrette noe, mens man med hensyn til helliggjørelsen vet seg forpliktet til å yte sitt bidrag. Denne holdning synes nødvendig forat formaningene skal komme til sin rett og forat man skal kunne bli i en vedvarende syndserkjennelse og sønderknuselse. Vi skal nedenfor ettervise at det er på en annen måte Skriften varetar disse interesser. Her må vi slå fast at en slik holdning ikke kan bety annet enn at man med sin samvittighet tross alt lar seg legge under trelldomsåk. Kristi kors og Kristi død får ikke fullt ut gjelde. Og ikke bare blir helliggjørelsen hermed lagt utenfor troens område; også selve syndsforlatelsen blir berøvet noe av sitt innhold. Syndenes forlatelse blir ikke noe fullt og helt med mindre det virkelig innebærer også dette at Gud i Kristus ikke venter og krever noe godt fra mitt fordervede hjerte — at jeg skal slippe selv å rettferdiggjøre og helliggjøre meg, slippe i egen kraft å seire over syndene mine: «Når jeg ved troen korsfestes og dør fra loven, taper den all rett og fordring som den noen sinne har hatt på meg» (Luther ad Gal 2, 19).

Gud tilgir meg at jeg er så udugelig, ond og gudfiendsk at jeg ikke en gang er i stand til av meg selv å yte Gud takknemlighet og kjærlighet som svar på syndenes forlatelse. Gud tilgir meg at jeg intet godt makter! Sml. Rom 3, 9—20 med 3, 21—28; 4, 5. Dette kan ikke bety annet enn at jeg så skal slippe selv å prestere det gode.

Syndenes forlatelse betyr altså at Gud tilgir oss våre synder og vår syndighet. Syndefordervelsen i hjertet og den totale sedelige avmakt tilregnes oss ikke. Gamle Adam fraregnes oss. En rettferdiggjort mann er en som Herren overhode ikke tilregner synd, Rom 4, 8.

Gud tilgir meg at jeg ikke selv kan demme opp for den strøm av ugudelige tanker og lyster som stadig strømmer fra mitt hjerte, Mark 7, 21. Ja, Gud tilgir meg at jeg ikke engang kan beherske mine ytre handlinger. Gud tilgir meg at jeg er den jeg er og at jeg er slik som jeg er.

Hele den himmelhøyde og avgrunnsdybde som utgjør avstanden mellom Jesu liv og mitt — altså mellom det jeg etter loven skulde være og det jeg er — og all den synd og syndighet som fyller

dette veldige rommet — det tilgis meg. I hjerte og gjerning skulde jeg være Jesus lik, men jeg er i meg selv mer lik djevelen. Det tilgir Gud meg, og vil selv overta den oppgave å forvandle meg.

Så er min egen strid endt. Jeg hviler min syndesyke sjel på Jesus, hviler ved hans kors og i hans grav. Jeg har blodkjøpt rett til å hvile der, hvile fra all skrekk og trusel, fra alle krav og oppgaver. Jeg er i Kristus død fra loven; jeg har syndenes forlatelse; jeg er rettferdig for Gud.

3. «Skal vi synde da, siden vi ikke er under loven, men under nåden?» Rom 6, 15. Dette spørsmål vil nødvendig melde seg der hvor dette evangelium om utfrielsen fra loven forkynnes. Vegen til uvirksomhet, ja til synden, synes her å bli slått opp på vid vegg! Og der dette evangelium er blitt klart forkynt, der har det også alltid vært noen som har benyttet det til en leilighet for kjødet. «At en kristen fristes til å handle i strid med ordningene, det har han felles med den ikke-kristne. Men for de kristne kommer i tillegg til dette det at de har funnet sin frelse i bruddet med denne verdens grunnelementer (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Gal 4, 9; Kol 2, 20), og derfor kunde være tilbøyelig til å anse forakten for ordningene som sant kjennetegn på kristenstanden. Denne fristelse ligger til grunn for all antinomisme. Den pleier alltid å opptre da når budskapet om friheten er blitt forkynt særlig inntrengende. På Luther grunnet reformasjonstidens antinomistiske bevegelse seg, den som gav Romerkirken anledning til å forkjetre den lutherske lære. Slik var det også i det små blant noen av Rosenius' tilhengere.

Man glemmer her at det bare er i Kristus at «hverken omskjærelse eller forhud gjelder» (Asmussen, a. skr. s. 179; cfr. Moe: Paulus' forkynnelse og lære s. 219). Utenfor livssamfunnet med Kristus krever og truer og dømmer loven no som før, Rom 7, 1—3, cfr. Ef 2, 12. Alene i Kristus er utfrielse fra loven. Men her er også full utfrielse, her forbanner ikke Gud mer, men — tilgir, Rom 8, 1; 7, 4. Gud tilgir oss at vi er ganske udugelige til å bære god frukt. Gud rettferdiggjør den ugudelige! Rom 4, 5. Gud sier altså til det menneske som «ved Kristi legeme» er død fra loven: Du er rettferdig og hellig for Gud enda du er så udugelig at du ikke kan gjøre noe godt!

Men hermed er forløsningen sikret. Som Asmussen sier: «Friheten fra loven er enten den for alle tider til alle mennesker tilbudte mulighet av en full forløsning, som tilbys oss i Kristus, eller det er noe av det mest betydningsløse i hele verdenshistorien»

(anf. skr. s. 77—78, ad Gal 2, 15—18). Friheten fra loven bringer forløsningen fra syndens skyld, så vel som fra dens makt og herredømme. Var det trelldommen at jeg av loven var dømt til å få det gode fram fra mitt eget onde hjerte, er det forløsningen at jeg for Kristi skyld skal slippe selv å frembringe den gode frukt. Syndenes forlatelse er forløsningen, for no har jeg full rett til å se hen til en annen etter alt det Gud krever. Det ulykkelige ekteskap er oppløst, lovlig, ved død; så kan jeg fritt holde meg til Frelseren for ved ham å bære frukt for Gud (Rom 7, 1—4).

Med dette er den avgjørende hindring for vår helliggjørelse ryddet av vegen: «Alene død for loven kan man leve for Gud»! (Luther). For alene død for loven har man rett til å bli i Kristus. Alene når vi skal slippe å få det gode fram fra vårt eget hjerte, kan vi forvente det fra ham.

Først hermed får ordene om Kristus som vår helliggjører virkelig mening, f. eks. Johs 15; Rom 6—8 osv. Ved å bli i troen på ham som bærer våre synder, bevares vi, vokser, bærer frukt og er til velsignelse, Gal 1 ff.; 2 Tim 2, 1; Johs 7, 38; 15, 5. På troens blikk på Jesus er det alt kommer an, altså gjelder det om at vi kjenner vår rett til å se hen til ham alene! — Er helliggjørelsen Herrens gjerning ved Ordet og Ånden og troen (Gal 3, 2; Johs 15), og virkes troen av Herren ved Ordet og Ånden (Gal. 3, 2; Rom 10, 17; Hebr 12, 2) — da er det ikke ett løfte i Skriften vi ikke kan be om nåde til å omfatte med en levende tro, og ikke en velsignelse vi ikke kan be troens bønn om å få del i. Da kan vi regne fast med at vi skal vokse i tro og kjærlighet så vi seirer over synden og verden og blir i stand til virkelig å gjøre det gode, Rom 5, 5; Gal 5, 22. 14; Rom 13, 9 f. Ved kunnskapen om Kristi kjærlighet forvandles vi til likhet med hans bilde og fylles til all Guds fylde, Ef 3, 19; 2 Kor 3, 18. «Jo dypere og fastere du innprenter deg dette Skriftens bilde av Kristus, jo mer faller dødens bilde bort og forsvinner av seg selv, uten all slags strev og strid; så har ditt hjerte fred og kan med Kristus og i Kristus rolig dø» (Luther). «Den Hellige Ånd utretter helliggjørelsen ved følgende stykker: de helliges samfunn eller den kristelige kirke, syndenes forlatelse og det evige liv . . .» «Den Hellige Ånd virker og forøker helliggjørelsen, så den daglig vokser og styrkes i troen og dens frukter, som han frembringer» (Luthers st. kat. II, 3).

På denne måte forvandles vi til likhet med ham som er «Imago Dei», Rom 8, 29; eller, hva der er det samme, fylles vi og preges av kjærligheten, sml. 1 Pet 1, 2; 2 Tess. 2, 13; Rom 15, 16. Ved

troen mottar vi det sinn som var i Kristus, han som gav avkall, tok en tjeners skikkelse på, fornedret seg og ble lydig inntil korsets død. Den Kristus vi ser hen til i trygg tillit til at han helliggjør oss, er altså ham som bærer våre synder på sitt legeme opp på treet, han som forlater oss våre synder. Nettopp også for helliggjørelsens skyld blir vi derfor i troen på syndenes forlatelse. For «vi elsker overhode ikke, med mindre vårt hjerte er forvisset om at våre synder er forlatt» (Apol. art. II, C. og J., s. 65). Men når vi ved troen mottar syndenes forlatelse, følger kjærligheten med nødvendighet etter (se anf. skr. s. 65). «Vi elsker fordi han elsket oss først,» 1 Johs 4, 19.

Hermed er det gitt at vår helliggjørelse hverken er noen rent naturlig konsekvens av syndenes forlatelse eller at det er noen rent mystisk prosess knyttet til Ånden alene uavhengig av kunnskapen om ham som bærer syndene våre. Det hender at man taler om de psykologiske og moralske virkninger av syndsforlatelsen som om helliggjørelsen virkelig skulde være vårt eget svar på Herrens godhet — som om vi av oss selv skulde kunne vandre hellig og seire over synden bare vi fikk avlastning for syndebyrden og fikk en god samvittighet. I så fall vilde idealismen ha herlig rett! — Det hender også at man søker helliggjørelsen og åndsfylden utenfor betraktningen av ham som elsker oss og gav seg selv for oss, altså i noe annet enn i ordet om syndenes forlatelse. Dette er svermeriets farlige avveg — hermed åpner man seg for alle ånder, alle uten Guds. Guds Ånds gave er alene knyttet til troens ord, evangeliet om syndenes forlatelse, Gal 3, 1 f.; Kol 2, 13; Gal 3, 13 f. Alene «når vi ved å høre evangeliet om syndenes forlatelse blir oppreist ved troen, mottar vi den Hellige Ånd, så vi kan tenke rett om Gud og lære å frykte Gud og tro på ham» (Apol. anf. utg. III, s. 67). «Ettersom no troen fører den Hellige Ånd med seg og føder et nytt liv i hjertene, så må den nødvendigvis frembringe nye åndelige rørelser i hjertene» (Apol. s. 66). Sml. katekismens ord: «Der syndenes forlatelse er, der er også liv».

4. Hermed er vel så den kristne i stand til å gjøre det gode?

På dette spørsmål kan der svares både ja og nei. Ja, så sant man blir i avhengigheten av og i troen på Kristus og har all sin godhet og kraft i ham alene. Nei, for så vidt som man skulde mene at den kristne no virkelig i seg selv var slik forvandlet og fornyet at det gode skulde være i hans egen makt. For det første er det bare i livssamfunnet med Kristus, ved troen, at den kristne overhode eier Ånden og livet. Regner den kristne med seg selv og

med sin gjenfødelse og handler i tillit til det han no er i kraft av det han har mottatt, da vil han nettopp ikke regne med Kristus alene. Så vil fornyelsen opphøre og kjærligheten svinne. Brunner sier med rette at den kristne aldri blir som en fiksstjerne som lyser i egen glans, men som en planet som lyser bare for så vidt som og fordi den bestråles av solen. Cfr. Hallesby: «Når fristelsene kommer, prøver han ikke no lenger ved sitt nye menneske å overvinne det gamle» (Aandens fylde, 1924, s. 48). «Overvinnes han av sin synd, så beror det på at han mente å ha kraft nok *i seg selv* til å klare sin synd. Og denne skjebnesvangre selvtillit og selvhjulpenhet er just det innerste og dypeste i kjødets vesen. Derfor også den farligste fristelse for den troende» (Troslære II, 1921, s. 472). — En slik mobilisering av egne krefter behøver dog ikke alltid å bero på en falsk selvtillit. Den kan like snart bero på at man ikke kjenner rekkevidden av vår død for loven, at vi skal *slippe* av oss selv å makte noe!

For det annet må vi svare nei på spørsmålet om det gode er i vår egen makt, fordi synden fremdeles henger fast ved oss, Hebr. 12, 1. Den kristne er samtidig fornyet og ikke fornyet, rettferdig og synder, hellig og vanhellig, cfr. Luthers uttrykk «simul justus et peccator», Gal 5, 17; 1 Johs 1, 8; Rom 7. Dette betyr ikke bare at den kristnes helliggjørelse aldri kan bli fullendt så lenge vi er her til huse, Fil. 3, 12. Det betyr at den kristne aldri, enn ikke et øyeblikk, skal ha noen grunn til å handle i tillit til seg selv. Er det to kilder i ens liv, da må en stadig se hen til ham fra hvem den rike livskilde springer fram, forat dette tilsiget alltid må være rikest mulig.

Så er det av to hovedgrunner den kristne alltid må se hen til Kristus og vente alt godt fra ham alene: Som en synder i seg selv, må han alltid leve i troen på ham som forlater synd. Som en der i seg selv er udugelig til det gode, må han alltid se hen til ham som øser kjærligheten ut i våre hjerter ved den Hellige Ånd. Så vel for rettferdiggjørelsens som for helliggjørelsens skyld er den kristnes liv et liv «i troen på Guds Sønn, som elsker meg og gav seg selv for meg», Gal 2, 20. Ti, som Apologien sier (art. III), «hverken kan menneskene gjøre det gode, med mindre de er rettferdiggjorte; heller ikke kan de gode gjerninger behage Gud uten Kristus som midler og troen».

I tillit til Kristus må den troende fullende sitt løp og gjøre det gode. Kristi kjærlighet, slik som den åpenbares i ordet om syndenes forlatelse, virker ved den Hellige Ånd kjærlighet til Gud, seier over synden, frimodighet og lyst til arbeid og innsats.

Kjødet vil stritte imot kjærlighetens uselviske veg og vil være en stadig fristelse til lovtrelldom. Her gjelder det at man ikke strider på kjødelig vis. Troen og døden fra loven må for enhver pris holdes klar! Den kristne må vite seg fraregnet gamle Adam, Rom 6, 6. Ingen, heller ikke seg selv, kjenner den kristne lenger etter kjødet, 2 Kor 5, 16. Syndenes forlatelse opphever identiteten mellom meg og gamle Adam. Jeg kan i troen betrakte gamle Adam som noe der henger fast ved meg og som dog for Kristi døds og oppstandelses skyld er å skjelne fra meg, Rom 7, 17. 20. Den troendes jeg er, så sant han virkelig tror, ikke det av gamle Adam styrte og pregede jeg, men det troende jeg eller rettere jeg i troen på Kristus, Gal 2, 20. (Sml. Asmussen til dette sted: «Det vesentlige ved mitt selv er ikke mer at det er jeg, men at Kristus er der».)

Følgelig kan gamle Adam behandles som en mann vilde behandle et utemmet og sta esel han hadde bundet bak vognen sin (til uttr. sml. F. C., Sol. Decl. VI): Han lar hesten gå i jevn fart mot målet, uten å bry seg om at eselet snart i stahet stritter imot, snart skjener til siden, snart vil løpe for fort. Uten å se seg tilbake fullender den kristne sin reise mot målet. Og når kjødet vil hindre ham i løpet, er det desto mer om å gjøre for ham å se hen til ham som gjør ånden sterk, Gal 2, 21; 3, 22 ff. Han tror på Kristus. Derved vandrer han i Ånden og skal slippe å fullende kjødets begjæring, Gal 5, 16.

Bare så lenge jeg, død fra loven, ser hen til Kristus, kan jeg seire over synden og gjøre det gode. Blir jeg i troen, fylles jeg med kjærligheten og kan ikke leve i synden. Det å være død for loven, eller hva der er det samme: det å eie syndenes forlatelse, er da ensbetydende med å være frigjort fra synden, Rom. 6, 14.

Ser jeg bort fra Kristus er jeg ikke lenger død fra loven, men under lov og forbannelse på ny. Det gjelder så vel når jeg vender meg fra Kristus til meg selv som når jeg vender meg fra Kristus til verden og synden. I begge tilfelle ser jeg bort fra ham som har kjøpt meg fri fra loven forat jeg skulde bli i hans kjærlighet. Både den ene og den annen holdning er altså vantro, frafall fra evangeliet. Og der vantroen er, der er trelldom under synden. Som Asmussen rammende sier: «Umoralen kan ha andre kilder. Men synden flyter av vantroen. Og loviskheten er vantroen» (Galaterbrief, s. 81).

Så underlig er det å være en kristen! For å kunne holde loven må man være død for den. Alene den som vet at han hverken kan eller skal av seg selv gjøre det gode, kan bære god frukt og gjøre gode gjerninger.

5. Etter dette er det ikke vanskelig å forstå at man kan komme til å trekke den konsekvens at den kristne no ikke har mer med loven å bestille. «En del har lært og ment at de gjenfødte ikke av loven lærer den nye lydighet eller i hvilke gode gjerninger de skal vandre . . . Derimot har den annen del lært at om enn de sanne troende i sannhet drives av Guds Ånd og således etter det innvortes menneske av en fri ånd gjør Guds vilje, så bruker dog den Hellige Ånd just den skrevne lov til deres belæring, hvorved de sanne troende også lærer å tjene Gud ikke etter sine egne tanker, men etter hans skrevne ord og lov, som er en sikker rettesnor for et gudelig liv og en vandel etter Guds evige og uforanderlige vilje» (F. C. Sol. Decl. VI, C. og J., s. 406). «Vi tror, lærer og bekjenner at om enn de i sannhet troende og til Gud omvendte mennesker ved Kristus er blitt befridd og utløst fra lovens forbannelse og tvang, så er de av den grunn dog ikke uten lov, men de er derfor gjenløste av Guds Sønn, forat de dag og natt skal øve seg i samme» (F. C. Epit. VI, s. 343). Her henvises til 1 Kor 9, 27; Rom 6, 12; Gal 6, 14; Ps 119, 1 ff.; Hebr 13, 21; 12, 1.

Dette må hverken oppheve eller innskrenke det som ovenfor er anført om den kristnes død fra loven. Her må ikke innføres noe paradoksalt ja og nei. Nettopp når formaningene møter oss, er det vi trenger til å bevare evangeliet klart og rent.

Som i loven er formaningens første og største krav kjærlighet. Den sier til den som ved evangeliet er blitt trøstet etter lovens dom og sønderknuselse: No må du også elske Herren brennende varmt, elske ham høyere enn alle ting og alle synder, elske din neste som deg selv! Hva skal en da svare? «Ja, jeg vil, jeg vil! Men det er jo dette jeg aldri kan greie slik som jeg burde det. Det var dette som dømte meg fra livet i dag. Jeg fikk tro at Gud tilgav meg min lunkenhet, men no er nøden der på ny. Jeg burde virkelig kunne elske no, når Herren har tilgitt meg, og jeg så godt vet hvordan jeg skulde være.» Er det slik en skal svare når formaningen kommer?

Ja, vil noen si. Og de vil legge til: Hvis du no ikke greier å bli bedre, så er det bare hykleri med deg. — Men den som kjenner til hvor totalt avmektig og syndig en kristen er i seg selv, vil medgi at en slik reaksjon på formaningens tale er det samme som et lite øyeblikk bare å være trøstet, for så i neste no å være under loven på ny. — Må det ikke her ropes ut, sterkt og inntrengende: Nei, nei — Gud tilgir deg, gir deg nåde for alt, forlater deg at du er den du er, venter ikke at du av deg selv skal greie noe eller at du i deg selv skal bli noe, dekker ditt kalde hjerte

med det sonende blod, rettferdiggjør deg som ikke kan elske. Amen. — Formaningen er no en gang ikke skaperord. Det er ikke gitt noen lov som kan gjøre levende, Gal 3, 21. «Loven sier vel at det er Guds vilje og befaling at vi skal vandre i et nytt levnet, men den gir ikke kraft og evne så vi kan begynne og gjøre det» (F. C. Sol. Decl. VI, 5; C. og J., s. 407). Hvis vi ikke vil gå ganske til grunne, gjelder det derfor om, nettopp når formaningen lyder, å bevare seg i evangeliet mot lovtrelldommen, all synds og lunkenhets kilde.

Men gamle Adam skal ikke skånes. Den iboende synden skal til stadighet avsløres. Ved formaningens hjelp skal vi daglig holdes våkne i en klar erkjennelse av hvordan syndens vesen henger fast ved oss. Uten formaningen vilde vi ganske sikkert snart bli tilfreds med oss selv og med det vi hadde nådd. «Så er også lovens lære i og ved de troendes gode gjerninger nødvendig av den grunn at mennesket ellers såre lett kan innbille seg at dets gjerning og liv er ganske rent og fullkomment» (F. C. Sol. Decl. VI, C. og J., s. 409). Formaningen skal altså for det første holde ved like og utdype det som er lovens gjerning etter dens 2. bruk: erkjennelsen av synden. «Således fører han (sc. den Hellige Ånd) da begge embeter på en gang, han døder og gjør levende, han fører ned til helvete og fører opp igjen» (F. C. Sol. Decl. VI, 5; C. og J., s. 408). Dersom noen er blitt mett og tilfreds, er blitt rik og har overflod og intet fattes, da kan man vite at det er et sår som er grodd for tidlig, et sår fullt av vederstyggelighet. Den som allerede er blitt tilstrekkelig hjulpet, har ikke lenger bruk for Herrens nåde og kraft. Så står Herren utenfor med sin nåde og gave. (Se Apok. 3, 17—20; 1 Kor 4, 8.)

Ved formaningen avsløres den iboende synden i all sin heslighet som Guds og min salighets svorne fiende, slik at den smerter og forferder meg og får meg til å kjenne frykten for Herren. Det ufullkomne i mitt liv er ingen harmløs mangel. Jeg er og blir i meg selv en avskyelig, fordømmelsesverdig synder. Gamle Adam er av Satans vesen (F. C. II; C. og J., s. 334 og 372). «Eselet» er en djevel. Jeg er i meg selv en satan, Rom 8, 7, cfr. Matt 16, 23.

Hensikten med denne lovens overbevisende gjerning hos den troende er ad negativ veg å gjøre evangeliets budskap stadig aktuelt. Den skal holde syndesåret åpent, forat vi alltid skal ha læge behov. «Det er som tampongene som etter operasjonen puttes i såret for å hindre det i å gro igjen altfor snart, men som nettopp derved gjør en rett helbredelse mulig» (Asmussen, anf. skr. s. 125, ad Gal 3, 23—29).

Det å eie en levende syndserkjennelse er av avgjørende betydning for helliggjørelsen. Erkjennes den iboende synden som virkelig djevelsk synd og vantroen som djevelens lenke, da har en sannelig ingen grunn til å tro på seg selv! Da er evangeliet om at Gud i Kristus ikke straffer meg og ikke krever noe godt av meg, et budskap uten hvilket jeg ikke kan eksistere. Da er det annet enn livsfjern teori når jeg preker korsets lære for mitt hjerte. Da *må* jeg vite meg korsfestet og død med Kristus fra alt som lov og krav heter, begravet med ham i en grav som er dekket av en stor sten ingen menneskehånd kan velte vekk. — Da er det alvor når jeg skjuler meg hos Kristus og blir i hans kjærlighet. Og da får også Herren åpenbare sin nåde og øse ut sin kjærlighet slik at helliggjørelsen er annet enn ord og innbilning.

Men, vil man spørre, kan samvittigheten rammes på en virkelig knusende måte dersom Gud i evangeliet skulde ha opphørt å kreve det gode fra *oss selv?* Blir ikke med dette det farligste av alle ord sagt, det som fjerner den hellige frykt og beven? Som Herman Kutter sier: «Når dere skjønner at dere ikke kan elske Gud av et helt hjerte, så bli ikke motløse og resignerte, og si ikke til dere selv det fryktelige lille ord: Her kan man ingen ting gjøre, dette må Gud selv skape i oss!» (cit. av Smemo T. T. K., 2. heft. 1930).

Vi uttaler dette fryktelige lille ordet. Det betyr ikke at vi avsvekker Guds hellighetskrav. Gud krever at hvert eneste menneske, og det både troende og vantro, skal være absolutt hellig, Matt 5, 18 ff. Men den troende skal slippe selv å prestere helligheten. Han er henvist til Kristus. Ve, ve ham da om han ikke daglig og stadig flyr til Kristus, fordyper seg i Kristi kjærlighet og setter alt sitt håp til ham alene! Ve dem som gjør Kristi kors til intet og igjen tar fatt på eget strev. Ve den som i lunkenhet og vantro lever i et så løst forhold til Kristus at frukten uteblir. Også for ham er Kristus død forgjeves, Johs 15, 2—6. Men salig den som tar dommen inn over seg og så desto inderligere blir i hans kjærlighet som gir syndenes forlatelse. I ham vil hjertet brenne.

6. Mitt liv har jeg i Kristus ved troen. I ham har jeg min eksistens midt i Guds verden og er levende for Gud og hans viljes krav. Det jeg er fritatt for av meg selv å skulle utrette, kan og skal jeg i troen på Frelseren. For ham er jeg lovbundet. Cfr. Rom 6, 13; 7, 4; 8, 4; 12, 1; Gal 2, 20; 1 Kor 9, 21. «I denne forstand blir ordene «nødvendig», «skal» og «må» rett og kristelig brukt også om de gjenfødte og er ingenlunde mot den sunne lærdoms form» (F. C. IV).

I Kristus er jeg også levende for Guds skaperordninger. Så sant Kristus og Skaperen er ett, og Skaperens vilje enno kan spores i de borgerlige ordningene, er jeg underlagt ordningene qua kristen, ikke først i kraft av en kjærlighetens frivillige selvfornedrelse (annerledes Asmussen med dialektikerne, se Asmussen, a. skr., s. 181 cfr. L. Aalen: Luthersk ell. barthiansk etikk T. T. K. nr. 2 1943). Cfr. Augustana XVI: «Evangeliet . . opphever ikke borgersamfunn eller hjem, men krever uten avslag at man skal bevare dem som Guds ordninger og øve kjærlighet i sådanne ordninger. Derfor er de kristne nødvendigvis pliktige til å adlyde sine øvrigheter og lover, unntagen hvis de befaler å synde; ti da skal de adlyde Gud mer enn mennesker. Act 5, 29», cfr. Rom 13.

Takket være Kristi død og oppstandelse skal vi slippe å oppfylle så vel budets som ordningenes krav i egen kraft. Også fordi vi i vårt forsøk på å gjøre fyldest for ordningenes krav manglet kjærligheten, var det at vi av Gud ble dømt til døden. Også fra forpliktelsen til i egen kraft å utrette dette, ble vi da ved Kristi død kjøpt fri. Når vi no også som kristne synder og kommer til kort overfor bud og ordninger, er det vel fordi vi enno i oss selv er syndere. Men spesielt er det også fordi vi så lite har hørt og trodd evangeliet. Vantroen er hovedsynden, cfr. Luther til 6. bønn. Ved formaningen er det derfor vantroen som først og sist må avdekkes og dømmes.

— Den troende vil dog ikke bare høre dom i formaningene. Han vil i dem også minnes om evangeliets forjettelser: nettopp det som Herren her krever, er det han ved evangeliet har lovet å virke i dem som tror. De egenskaper og gjerninger som formaningene beskriver, er de samme som Skriften nevner som Åndens frukter, cfr. Gal 5, 22. Formaningene vil da drive den troende til å dvele der hvor nådens kilde flyter rikest og dypest: ved Golgata kors. I glad forventning vil han der si med Augustin: Da quod jubes, et jube quod vis. Hos den korsfestede og oppstandne Frelser vil han hvile sin trette sjel og vite at mens han er stille for Frelserens kjærlighet, vil hjertet fylles og tennes i hellig brann, ved Herrens Ånd. På denne måten blir sinnet fornyet og forstanden opplyst. På denne måten økes også troen. Også den er vi i Kristus fritatt for å skulle prestere eller øke av oss selv. Også i den sak har vi rett til å se hen til ham som er «troens opphavsmann og fullender», Hebr 12, 2.

Også de praktiske bud og forskrifter for vårt ytre liv og vår ferd må minne oss om å betenke Jesu kjærlighet så vi kan ha det hellige sinn når vi utfører gjerningene. Enhver formaning må

Dette er lovens gjerning etter dens 3. bruk. Loven skal som uttrykk for Guds evige vilje være rettesnor for den kristnes liv og angi hvilke frukter troen skal bære. Den angir den kristnes veg i tro og renhet og tjenende kjærlighet. Den advarer mot alle slags avveger: mot libertinisme, antinomisme, kvietisme og fram for alt mot vantro, lovtrelldom og eget strev.

7. Til oppfyllelsen av formaningens indre, åndelige krav kan vi faktisk ikke gjøre noe annet og mer enn å høre og gi Gud rett når han taler i lov og evangelium, altså erkjenne vår synd og holde oss til kraftkildene. «Således forblir den Hellige Ånd hos den hellige menighet . . og bruker den til å føre og øve Ordet, hvorved han virker og forøker helliggjørelsen, så den daglig vokser og styrkes i troen og dens frukter, som han bringer fram» (Luth. st. kat. II,3). F. C. siterer denne sats og føyer til: «I disse ord nevner katekismen ikke med et eneste ord vår frie vilje eller medvirken, men tilskriver den Hellige Ånd alt sammen, at han ved prekeembetet . . gjør at vi daglig tar til i troen og gode gjerninger» (Sol. Decl. II; C. og J., s. 379).

— Guds nådegjerning i våre hjerter ved troen utelukker dog på ingen måte vår selvvirksomhet når det gjelder gjerningenes utførelse.. Gud gir ved sin Ånd og sitt evangelium rette motiver og hellig lyst til det gode. Derved tilskyndes man til å nytte alle sine evner og krefter i det godes tjeneste. Altså: Fordi Gud virker i oss det hellige sinn, skal vi arbeide, Fil 2, 12 f. Sørger Herren for gjerningens kvalitet, skal vi i tro til ham se til at også kvantiteten blir etter Herrens vilje. Uten kjærligheten er alt vårt strev bare døde, selviske gjerninger. Men er kjærligheten der, da både vil og kan og skal og må vi arbeide. Alle personlighetens evner og krefter skal stilles til rådighet for Kristus, til tjeneste for kjærligheten.

Heller ikke her finnes noe dialektisk-paradoksalt ja og nei. Gud virker gjennom evangeliet kjærligheten i våre hjerter; i tillit til ham, drevet av kjærligheten utfører vi verket til hans ære.

Dersom no Herren ikke ved sin kjærlighet får lokket og drevet sitt barn, da må han la sin vilje tre fram for forstand og samvittighet som en bestemt, prutningsløs, jernhard kommando. Så kan det vel ofte være liten forskjell på et lite frigjort og utviklet Guds barn, og en kjempende lovtrell som ikke kjenner annet enn de ytre bud og samvittighetens krav. Med all sin hellige autoritet gir Herren sin vilje til kjenne. Og han lar oss forstå at det står om liv og sjel og salighet om vi gir oss kjødet og synden i vold.

drive oss til kraftkildene, til Ordet, de helliges samfunn, nattverden og bønnen (Act 2, 42). Og naturlig nok har den direkte formaning til flittig å benytte seg av disse kraftkilder en ganske bred plass i Skriften.

Dette opphever på ingen måte det som vi har lært om den kristnes død for loven. Det stadfester bare det vi ovenfor har anført at dersom vi ikke ved troen på Kristus vandrer i kjærligheten, vil Herren skjule sitt åsyn for oss. I Kristus krever ikke Gud at vi selv skal bringe fram den gode frukt. Men drar vi oss unna Kristi kjærlighet og nåde, er vi riktig nok henvist til å greie oss selv som best vi kan.

Den kraft som er knyttet til evangeliet er uten grenser og mål. Den er Guds kraft til rettferdiggjørelse, helliggjørelse, bevarelse og utfrielse fra fare og nød, forløsning fra sykdom, død og dom. Der syndenes forlatelse er, der har man rett til å regne med alt dette. For evangeliet om rettferdiggjørelsen ved troen *er* denne Guds kraft, Rom 1, 16 f.

Evangeliets kraft er altså mangfoldig og grenseløs. Men evangeliets kerygma er ett, bare ett: budskapet om syndenes forlatelse, rettferdiggjørelsen ved troen, utfrielsen fra loven. Dette og intet annet er evangeliets budskap. Derfor er det også dette budskapet som er knyttet til evangeliets synlige ord, sakramentene. Dåpen er dåp til Jesu død og oppstandelse og dermed til syndenes forlatelse, Rom 6, 3 ff.; Act 2, 38. Og nattverden er Herrens legeme som hengis for oss og Herrens blod som utgytes for oss til syndenes forlatelse, Matt. 26, 26 ff. Dypest sett finnes det altså bare en eneste kraftkilde: Ordet om syndenes forlatelse i hans navn som bærer syndene våre.

Syndenes forlatelse er den troendes livselement, utenfor hvilket det hverken finnes rettferdighet, helliggjørelse eller gode gjerninger. Så lever vi i troen på syndenes forlatelse og preker syndenes forlatelse. Vi vet at læren om syndenes forlatelse som «caput doctrinae christianae» er en «periculosissima praedicatio», som kan føre til de galeste misbruk: antinomisme, libertinisme og kvietisme. Og dog er faren for misbruk for intet å regne mot den fare som vilde oppstå hvis læren om syndenes forlatelse eller den kristnes død for loven ble forklusset og fortidd. Resultatet av dette vilde være døde gjerninger, lovtreller, nådeløse helgener. Men der hvor syndenes forlatelse for Kristi blods skyld får gjelde som evangeliets alfa og omega, der vil både rettferdighet for Gud, helliggjørelse og gode gjerninger finnes.

«Ti hvor syndenes forlatelse er, der er også liv og salighet.»

Rettelse. Etter siste linje s. 168 leses de 4 første linjene av s. 170..

BIBELOVERSETTELSER

IV.

REVIDERA UMSETJING FRÅ 1938 (NN).

Av Ivar Welle.

Nynorsk-bibelen av 1921 ble møtt med atskillig kritikk fra kristenfolket. Det verste var at den på så mange steder brakte en annen tydning enn bokmålsbibelen, så det ble vanskelig å bruke de to sammen i skolen, ved bibellesninger og ellers. Forresten ble det hevdet at den rytmiske formen i visse deler av GT ikke passet til forkynnelse og annen oppbyggelig bruk. Men også ordvalget og hele språktonen ble kritisert. En landskjent forkynner og oppbyggelig forfatter skrev at den inneholdt «mange ting som er iklædd ei unaturleg språkform, det er forkjært, framand, stivbeint og gjort uandeleg, ja stundom verdsleg. — — — Mange ord, vendingar og setningsbygnader gjev et sterkt inntrykk av for mykje ordbok og kontorfolk og for lite av den samkjensla som det livande språk i folket krev.»

Som opplysende eksempler nevner han: Spilte-Simon (Matt 26, 6). Tjoder. Frumborne og frumsungar (2 Mos 12, 29). Dåm (Luk 9, 29). Aldetre (1 Mos 49, 22). Eikor (Rom 1, 13). Småminka (2 Sam 6, 22). Tru-rettferd (Rom 4, 13). Gjeva gaum (mange steder). Laupte (Gal 2, 2). Etterlæta (Gal 2, 5). Avstygd (2 Kor 11, 29). Sovorn (Hebr 8, 1). Blautfengne (1 Kor 6, 9). Fortjoning (flere steder). Refsa med all føresegn (Tit 2, 15).

Med den revisjon som kom ble det rettet på «Småminka, tru-rettferd, avstygd, blautfengne og føresegn». Alt det andre ble stående. Og det er jo virkelig ord der er hevdet som klassiske i den nynorske bokavlen, kanskje med unntagelse av «spilte» = spedalske. Men det kan nok være at NN ikke burde beholdt så sjeldne ord som frumboren og frumsunge. I hvert fall burde man husket på sin egen henvisning til Sal 78, 51 — 105, 36, og der heter det «fyrstefødde». I mangfoldige tilfelle har revisjonen beholdt andre sjeldne ord. Jeg har tatt en prøve med målfolk og forsøkt om de skjønte

Es 51, 17: Råd or, råd or! Noen forstod at det betyr «våkn opp», flere kjente ikke uttrykket, når det ble lest opp forstod de det som «rå ord». Men med hensyn til disse sjeldne ord og uttrykk kan man jo fra høgnorsk standpunkt si at det gjelder å lære folk ekte norsk. Hvis man aldri skulde ha skrevet annet enn det som forståes i alle norske bygder, vilde man aldri ha fått i stand en bok på landsmål.

For øvrig kan den nevnte kritikk være et eksempel på hvor vanskelig det er å vurdere stilen i nynorsk bibelmål. Saken er at den høyere stil i nynorsken ikke er utarbeidet og festet. Målet likner enda en steinmur hvor de ytre linjer ikke er avpusset. Noe liknende kan sies om vår vanlige «dannede tale», slik den er nå, fordi den er under nedrivning, mens landsmålet er under oppbygning. Men enda er det stor forskjell. I nynorsken har hver sin smak, og hver bibeloversetter blir noe av en språkskaper i likhet med Luther.

Det var Ragnvald Indrebø som av Bibelselskapet fikk den oppgave å revidere målbibelen av 1921. Hans arbeid kom ut i 1938. Prinsippene var for det første å bringe NN i overensstemmelse med bokmålsbibelen. Dernest vilde Indrebø bringe større enhet i språk og uttrykk i Bibelens forskjellige bøker. Derved ble det nødvendig helt å omskrive Høysangen og Job. I de poetiske avsnitt ble rytmen ikke lenger uthevet, og hvor ordene var invertert av hensyn til rytmen, ble dette rettet. For øvrig søkte han å rette uheldige uttrykk i hele Bibelen, og en nyere rettskrivning ble innført over hele linjen. I alt vesentlig var det Seippels ovs. som ble beholdt. Med en viktig unntagelse: Salmene ble stående etter Hognestads ovs. med få, vesentlig ortografiske, rettelser.

Jeg skal også her begynne med noen bemerkninger til 1. Mosebok. Begynnelsen er praktfull:

I upphavet skapte Gud himmelen og jordi. Og jordi var aud og øydi, og myrker låg over det store djupet, men Guds Ande sveiv yver vatni.

Her kan merkes at allerede Bibelens første vers bringer høgnorskens sjibbolet, «i-formen», på lågnorsk vilde det hett «jorda». Så kan merkes «men» i v. 2. BO har «og». I det nærmest følgende er det hebraiske «waw» gjengitt med «då» i v. 3, «då» i v. 6, «so» i v. 7, «då» i v. 9. Dette er mer enn en oversettelse, det er noe av en eksegese, og en tvilsom eksegese. Den legger norsk tankegang inn i det hebraiske språk. Når originalen bare har et eneste bindeord, waw, så viser det vel at den tenker seg tingene ved siden av hverandre, ikke i motsetning til hverandre, heller ikke i tidsfølge eller logisk følge etter hverandre, slik som vi moderne nordmenn

gjerne gjør. Det er ovenfor vist hvorledes bruken av de moderne bindeord forandrer hele bibelspråkets karakter.

Forresten må det erkjennes at hele kap. 1 er storfagert. Kanskje for fagert, for levende til å være høytidelig. V. 20—21: Det skal yrja og aula med liv i vatnet, og fuglar skal fljuga yver jordi, uppunder himmelkvelven. So skapte Gud dei store sjødyri og alt levande som det yr og kryr av i vatnet.

Kap. 2, v. 5. Endå hadde ikkje eit grasstrå runne. Her er ikke hel overensstemmelse med BO: Ingen markens urt var ennu vokset frem.

V. 7. Mannen fekk sjel og liv — er ikke det samme som BO: Mennesket blev til en levende sjel.

V. 15. Herren Gud — denne ordstilling brukes konsekvent istedenfor BO: Gud Herren. Det burde være innført samme form for begge ovs.

V. 17. Skal du døy. BO: visselig dø. Grunnspråket krever et tillegg til «dø». Indrebø burde ha føyd seg etter BO.

Legg merke til at NN konsekvent har det gamle «døy, daude, døy» — tross levende protest fra Vestlandet, og tross salmebøkenes ville forvirring med disse formene og «død, dø» om hverandre.

V. 18. Meget uheldig er det at BO og NN har forskjellig uttydning av et så kjent skriftsted. BO: en medhjelp som er hans like. NN: ei hjelp som høver for han. Og tilsvarende i v. 20: hjelp som var høveleg.

V. 23. Ho skal kallast kjerring, for ho er teki av ein kar. Denne ovs. er glimrende behendig utført, så godt at vi no smiler ved ordspillet. Om noen år vil det kanskje lyde like ærverdig som «manninne og mann». BO har ikke kunnet bruke «kjerring», fordi dette ordet har en nedsettende betydning i de fleste norske bymålene.

Kap. 3. V. 8: for Guds augo. «Herren» uteglemt. «Augo» svarer ikke helt til «åsyn» i BO.

V. 11: som eg sa deg at du ikkje måtte eta av. I v. 17 er det samme ordet oversatt med: som eg forbaud deg å eta av.

V. 13. Ormen lokka meg. BO har: Slangen dårte meg —, som ikke er det samme.

V. 15: Dei skal krasa ditt hovud, og du skal hogga dei i hælen. Godt, men stemmer ikke helt med BO: den skal knuse ditt hode, men du skal knuse dens hæl. Merk for øvrig hvor vanskelig det er å velge mellom «og» og «men», når man vil ha norsk tankegang inn i de hebraiske ord!

V. 19. Med sveiten i andletet skal du eta ditt brød. Bedre enn

BO: I ditt ansikts sved skal du ete ditt brød, som nærmest må forståes så at brødet skal svømme i sved, når det spises.

V. 24: kjerubene med logande sverd som dei let brå att og fram. Det ser ut til at her menes flere sverd. BO har: det luende sverd, som vendte sig hit og dit.

Kap. 4. V. 4. Her kommer «frumselambi», som ikke elskes av de lågnorske. «Herren såg blidt til Abel.» Det kunde vel greid seg uten «blidt», så var det blitt helt overensstemmende med BO.

V. 6. Kvi stend du og stirer nedfyre deg? «Stend» — satt til, meget malende. Men hvorfra vet NN at Kain stod, ikke satt eller knelte ved alteret?

V. 25. Adam budde med kona si, som han fyrr hadde gjort. «Budde» passer ikke her, det gir inntrykk av at Adam og Eva hadde vært separert både fra bord og seng.

Kap. 5. V. 24. Enok gjekk på Guds veg, og brått vart han burte. En tredje versjon, ved siden av Caspari og BO. Bibellesere vil savne «vandret med Gud».

Kap. 18. V. 12. Skulde eg få hug, endå so gamal og skrukkut som eg er? «Skrukkut» tilføyet — meget malende, men kanskje vel humoristisk.

Kap. 25. V. 33—34. «Odelen». I 5 Mos 21, 17 og i Hebr 12, 16: «Odelsretten». Et godt norsk ord, men det er vel kjent av de fleste hvor lite en norsk odelsrett omfatter. Vi kan ikke bruke «odel» om kronprinsens rettigheter, den kaller vi «førstefødselsrett». Og det er ordet som passer for den israelittiske institusjon. Det eller noe liknende kunde NN også ha brukt. Visstnok har den forsøkt å utrydde alle «førstefødte» og innføre «frumborne» isteden. Men den har iallfall gitt de «fyrstefødde» fristed i Salmene og i Mika 6, 7.

Kap. 27. V. 34. Då Esau høyrde dei ordi av far sin, sette han i eit skrik so høgt og sårt at det var ilt å høyra. So sa han til far sin: Velsigna meg, velsigna meg og, far! «At det var ilt å høyra» er tilføyd av Seippel, det bør være måte på vilkårlige tillegg til teksten. Likeså er det ene «velsigna meg» lagt til.

Siste vers i 1 Mos lyder i Ovs. 1891: man balsamerede ham. I BO: de balsamerte ham. Det er ikke så nøyaktig, for «de» kan forståes om «Israels sønner» (v. 25). NN: dei salva liket hans. Norskere, friere, på en måte tydeligere, men mindre nøyaktig, for salving er ikke det samme som egyptisk balsamering. Dette er ikke lite betegnende for de tre ovs.

Om de historiske bøker i NN kan i det hele sies hva der ovenfor er sagt med hensyn til Seippels stil og gammel bibelstil. Men

mange steder minner nynorsken mer om sagaen enn om eventyr, og når derved en egen sterk virkning.

Josva 1, 1. Då Moses, Herrens tenar, var slokna, då tala Herren soleis til Josva Nunsson, fylgjesveinen hans.

«Slokna» — i betydningen «dø» — brukes gjennom hele Bibelen. Det er et godt, folkelig norsk ord. Her passer det utmerket, men på andre steder mindre godt. F. eks. Joh 11, 14: Då sa Jesus beint ut: Lasarus hev slokna! — Det er nettopp ikke beint ut, for i ordet «slokna» skimtes alltid bildet, ljoset som sloknar.

Nunsson — der hvor hebraisk og ekte norsk språkbruk faller sammen, slik som i nevnelsen av farsnavnet, er det ganske liketil at den gis samme form. «Josva Nunsson» — det kunde gjerne BO ha tatt opp også. At det minner om sagaen, får tåles. «Hirdmenn» og «jarlar», «hovdingar» og «fylke» og meget mer lyder også som saga. Men ofte slår eventyrtonen igjennom: «I landet Us budde ein gong ein mann som heitte Job.»

De profetiske skrifter er blitt noe forandret fra landsmålet 1920, især derved at den rytmiske form på mange steder er sløyfet. Etter min personlige smak har teksten på de fleste steder derved vunnet også i poetisk skjønnhet. Det ble stundom noe krampaktig ved Seippels rytme. NN skrider friere fram. Og det blir så meget poetisk tilbake i profetene likevel. Fremdeles finnes parallellismus membrorum, høy dikterflukt i tankene og prektig malende ord. Og i gjengivelsen av dem står nynorsken ikke tilbake for bokmålet. Tvert imot, når man leser et stykke i NN og så det samme i BO, er det som å komme fra en flokk solbrente mennesker kledd i brikjande bunad ute i sol og vind, og inn til de samme menneskene, iført korrekt grå dress, sittende bleke i et tillukket kontor. Forsøk f. eks. med Esaias kap. 63!

Salmene er, som nevnt, beholdt i Hognestads ovs. med ubetydelige rettelser. Straks man begynner å lese dem, merker man at man er kommet over grensen til en ny målbygd. Ovs. er gammel høgnorsk, forsiktig og korrekt, lite dialektpreget. Den holder seg så nær til Caspari at den ofte er liksom en oversettelse av hans tekst. Både ord og konstruksjoner er ofte forskjellige fra Seippel. Ovenfor er nevnt «frumborne» hos Seippel, «fyrstefødde» hos Hognestad.

Sal 1. V. 1. Sæl er den mann som ikkje gjeng i råd med ugudelege og ikkje stend på veg med syndarar og ikkje sit i sæte med spottarar. Her er tre hebraiske genitiver eksegert, og mangelfullt eksegert, i v. 6 to til. Man blir til slutt trett av disse evindelige omskrivningene i NN, men de må vel til siden målmennene ikke vil bruke genitiv.

Sal 2. V. 2. Den han hev salva. Nokså tungvint, men perf. part. «den salva» — går ikke an.

V. 7. «Du er min son» — forsynt med tre henvisninger. Ap. gj. 13, 33 har «Du er min Son — med stor S», Hebr 1, 5: «Du er son min — med liten s», Hebr 5, 5: «Du er Son min — med stor S».

V. 3. Deira band — deira tog. I de fleste tilfellene stiller Hognestad det possessive pronomen foran nomenet. Det virker høytidelig, men også ufolkelig — litt affektert.

Sal 6. V. 4. Mi sjel er storleg skjelvredd. Tross all forsiktighet overfor nynorsk smak og behag kan man vel si at dette er smakløst.

V. 6. Kven vil prisa deg i helheimen. «Helheimen» ble innført allerede i Blix' første ovs. som gjengivelse av gresk «hades», og så innført i GT som gjengivelse av «sjeol». Det var et godt funn. «Helheimen» klinger mektigere og uhyggeligere enn «dødsriket» og kommer derved sikkert nærmere grunntekstens stemning.

Sal 47 tar jeg med, fordi jeg husker at Blix under gjennomgåelsen av den framhevde noen fortrin landsmålet har framfor bokmålet. Først må bemerkes at overskriften her går ut over alle grenser, den har 131 ord mot salmetekstens 124, og dens typologiske slutning er mindre påkrevd.

V. 3. Herren, den Høgste, er ageleg. «Age» og «ageleg» er fine ord, de avmaler den rette frykt for Gud. Bokmålets «frykt» går an, men «fryktelig» og «forferdelig» har fått en bitter bismak, som følger fra den daglige bruk over i bibelspråket.

V. 5. Herlegdomen åt Jakob, som han elskar — følger grunnteksten. Caspari har: Jakobs, hans Elskedes Stolthed. BO har: Jakobs, hans elskedes, herlighet. Bokmålet har vært nødt til å omskrive «på grunn av den tvungne stilling som genitiven har i det danske sprog» — sa Blix.

V. 6. Her har Hognestad vært nødt til å tilføye ord. Men resultatet er fint: Gud for upp medan fagnadrop ljoma, Herren medan lurar let.

I det hele må det sies at der hvor Hognestad viker fra Caspari, har han gjennomgående funnet noe bedre, tydeligere og mer vellydende. Og hans språk fyller ett av kravene til en god bibelovs., det er ikke hverdagslig, men høytidelig, det samme språk som kjennes fra en rekke av Blix' kirkesalmer.

Det nye testamente.

Matt 1, 19. Josef, festarmannen hennar, var ein rett-tenkt mann og vilde ikkje føra skam yver henne, han sette seg fyre å skiljast med henne so stilt han kunde.

Dette er typisk. Relativsetninger oppløses uten nødvendighet, og ordene blir mange.

Kap. 2. V. 1. Det var i Betlehem i Judalandet Jesus kom til verdi, i kong Herodes dagar. Då — —. Også tidsbisetninger oppløses.

V. 11. Jeg har nettopp hørt en framskutt målmann klage over den unorske form «røykjelse», som NN bruker i hele Bibelen.

Kap. 3. V. 15. Lat det no vera so like vel! For soleis lyt me i eitt og alt gjera det som er rett. Då gjorde han som Jesus vilde. Sterk eksgese og utvidelse av grunnteksten, 26 ord mot 13 i grunnteksten. Gir ikke plass for mange vanlige anvendelser av «fullkomme rettferdighet».

Bergprekenen er også i NN meget vellykket oversatt. «Sæle» i makarismene er vel mer passende enn «salige», fordi det siste ord utelukkende fører tanken hen på «saligheten».

Kap. 5. V. 47 har en slem tabbe: Um de helsar «Guds fred» berre til brørne dykkar, kva stort gjer de då? Gjer ikke heidningane det same? — Nei, det gjør de visst ikke, for de tror ikke på Gud. Og «Guds fred» er innskutt av Seippel.

Kap. 7. V. 27. Då datt det, og det vart eit stort fall då det datt. De tre siste ord er overflødige og virker komisk.

Kap. 8. V. 32. Gjer so då! Reelt riktig. Men Jesu ord var «hypagete», far av sted!

Kap. 19. V. 28. Menneskesonen sit i sin glimande kongsstol. Det er galt eksegert, «doxa» må sikte på Menneskesønnens forherligelse. BO: sin herlighets trone. Alt dette fordi målmennene ikke vil bruke genitiv.

Kap. 22. V. 28. Kven av dei sju skal no ho høyra til i eit anna liv. Dette lyder ubestemt, nærmest spiritistisk. Grunnteksten har «anastasis» — oppstandelsen.

Kap. 23. V. 12. For den som gjer seg sjølv stor, han skal gjerast liten, og den som gjer seg sjølv liten, han skal gjerast stor. 22 ord mot grunntekstens 11, men kommer ikke så nær grunntekstens mening som BO: Den sig selv ophøier, skal fornedres, og den sig selv fornedrer, skal ophøies.

Kap. 23. V. 37. Likesom ein fugl samlar ungane sine. «Ornis» har før alltid vært oversatt med «høne». Således også BO: Likesom en høne samler sine kyllinger. J. J. Jansen nevner som en homiletisk feil at en prest i sin preken pleide å sitere dette sted i den urealistiske form det no altså har fått i NN.

Kap. 25. V. 9. De lyt heller ganga til kræmaren. Bedre enn BO: Gå heller til kjøbmennene. Men de to ovs. burde jo være like.

Det samme kan sies om v. 13: So vak då! For de veit korkje

dag eller time. Mot BO: Våk derfor! For I vet ikke dagen eller timen. Merk i BO mislyden: derfor for!

V. 23. Gakk inn og gled deg med husbonden din! Grått og flatt sammenliknet med den ordrette ovs.: gå inn til din herres glede! Men genitiven er jo forbudt.

V. 46. So skal dei ganga burt til æveleg straff, men dei rettferdige til eit æveleg liv. BO har «evig pine», her burde vært brakt overensstemmelse. «Æveleg straff» uten ubestemt artikkel, «eit æveleg liv» med artikkel, er vel slurvefeil.

Kap. 28. V. 20. Det er i stilen når Herrens siste ord på jorden i NN er blitt til en omskrevet genitiv: Eg er med dykk alle dagar so lenge verdi stend. Det er mer enn tvilsomt om denne omskrivning får med den fulle betydning av «synteleias tu aionos», den rummes meget bedre i BO: inntil verdens ende.

De johanneiske skrifter på nynorsk virker på meg personlig meget avstikkende fra de samme skrifter på bokmålet. Jeg tror grunnen er at den johanneiske hellige ensformighet i mitt sinn har vevd seg sammen med bokmålets ensformighet med dets mangfoldige e-lyder. Imot dette støter nynorskens a, o, u, au, ei, øy, de gjør språket broket. Men dette er selvsagt en vanesak. Grunnspråket er jo fullt av forskjellige vokaler og diftonger, og den gang Johannes skrev, ble diftongene i gresk vel enda uttalt.

Men det ser ut til at visse eiendommeligheter i nynorsken har voldt særlige vansker i Johannesevangeliet. Jeg tar som eksempel *Joh 15.*

V. 4. Ver i meg, so er eg i dykk. Dette er jo meget unøyaktig. Saken er at nynorsken ikke har noe ord som svarer til «menein». «Bli» eller «forbli» vil den ikke bruke, fordi disse ordene er tyske. Den bruker mest «verta verande», som jo er noe av en omskrivning. Men i dette verset vilde det bli for langt. Altså må man nøye seg med det utilstrekkelige. Av samme grunn er «mene en to ampelo» gjengitt med «er på vintreet» — nokså utilfredsstillende.

V. 5. Det samme her. Derimot i v. 6 det fulle uttrykk «vert verande». Man sanker dem — er den eneste korrekte norske ovs. Men det ulykkelige ord «man» er bannlyst. BO greier seg med å omskrive til passiv: «de sankes sammen». Nynorsken unngår helst passiv, derfor har den satt inn «folk» sankar dei ihop. Det er dårlig på mange måter.

V. 8. På den måten vert Far min herleggjort. Unøyaktig. BO har «derved».

V. 9. Atter det ufullstendige «ver».

V. 10. Held de bodi mine. Her som ellers er betingelses-setningene

mangelfullt uttrykt, for nynorsken bruker nødig ord som svarer helt til «dersom, hvis, såfremt, i fall».

Som eksempel på *fortellende stil* kan man lese *Luk 15, 11.*

V. 11. Det var ein gong ein mann som hadde tvo søner. De fire første ord, som er skutt inn, henviser det følgende til eventyrets verden. I vårt stille sinn sier vi uvilkårlig: Nei, tre, Per og Pål og Espen Askeladd.

Det følgende svarer til begynnelsen. Som før påvist (s. 61) mangler det den høytidelige bibelstil, som f. eks. vilde passe når stykket skal leses fra prekestolen. Men uttrykksmåten er gripende, liketil og varm.

V. 14. Uår og svolt. Et ord lagt til grunnteksten.

V. 18. Eg vil taka i veg og ganga heim — hjemlig norsk, nokså fritt.

V. 22. Kom snøgt med ein klædning, den gildaste her er, og hav på han, — utmerket levende form. Likeså v. 24: Denne sonen min var daud og hev livna upp att, — og like til slutten, v. 34: Du er allstødt hjå meg, barnet mitt, svara faren.

Brevene i Det nye testamente er i alt vesentlig blitt stående slik de var hos Blix. De er derfor høytidelige, litt stive i formen, holder seg nærmere både til grunnteksten og til bokmålet enn Seippel gjør. Da Blix' mål jo har lang tradisjon, oppfyller NN til brevene mange av de krav som må stilles til en kirkelig ovs.

Jeg tar også her som eksempel Ef 1.

V. 1. Ved Guds vilje. «Ved» i instrumental betydning tilhører ikke det norske folkespråk. Men det er opptatt i landsmålet allerede av Ivar Aasen, og i det religiøse språk er det brukt utallige ganger, det setter formelig farge på bibelstilen.

I den lange perioden er satt punktum etter v. 6 og v. 12, visst ikke forat leserne skulde trekke pusten, men fordi det ble vanskelig å finne form for relativ-pronomenene der. I alt er ovs. sterkt bundet til den greske form, hva jeg må betegne som en ubetinget fordel.

V. 5 og v. 11. Merk genitiv: sin viljes frie rådgjerd! Likeså v. 17: Herlegdomens Fader, og v. 14: Eigedomsfolks utløysing. Tenk om NN hadde vågd å bruke en del flere genitiver, hvor meget lettere og rikigere det vilde gått i det følgende: Sin nådes herlegdom, syndenes forlating, sin viljes løyndom, lovnadens Ande, osv. Likeså i tusen andre tilfelle i GT og NT.

V. 12. Me som fyreåt hadde vona på Kristus. En østlending har vanskelig for å venne seg til nynorskens ord «von» dvs. håp, for i østnorske dialekter betyr det jo en uviss formodning eller et slumpeskjønn. Og når «von» brukes som her, virker det ikke heldig. Jeg personlig synes det må bety: Gjettet eller veddet på Kristus.

V. 18. «Kardia» ovs. med «hug». BO har: gi eders hjerte oplyste øine. Dette er et vanskelig bilde, men det burde være overensstemmelse mellom BO og NN.

*

Ved min gjennomgåelse av forskjellige oversettelser har jeg i stor utstrekning måttet stanse ved de ting i dem som jeg synes kunde vært gjort annerledes. Men dette inneholder ikke en alminnelig nedsettende dom. Tvert imot, etterat jeg i de siste to år har beskjeftiget meg med dette emnet har jeg fått en stadig stigende beundring for oversetternes teologiske dyktighet, deres språkevne og deres kolossale arbeid. Etter min mening bærer ovs. av GT 1891 prisen, men det ble også arbeidet på den i 49 år, og man greide å holde den utenfor målstriden. Enhver bibeloversettelse er uendelig vanskelig, og under de noværende språkforhold i Norge er det umulig å utføre en sådan som kunde være tilfredsstillende.

Men en gang vil kanskje tiden komme. Henrik Wergeland håpet at vi skulde greie å få i stand et eget norsk skriftspråk, slik som det danske er i Danmark og det svenske i Sverige, «før aarhundredet nedrødmer», dvs. det nittende århundre. No mener vi at det kanskje kan lykkes til år 2000. Og hvis alt går vel kan vi kanskje om 100 år fra no få en norsk bibel som blir det samme for Norge som Luthers for Tyskland. I mellomtiden vil norske teologer og språkmenn atter og atter bli kalt til å arbeide på midlertidige oversettelser, som vil forberede den kommende. Om noen av dem treffer på nærværende artikler, håper jeg de kan finne et eller annet til hjelp i disse.

Trykkfeil.

Side 53, linje 7: 1933, skal være 1938.
Side 70, linje 21: Salme 9, v. 20, skal være Salme 12, v. 9.

VAR GALATERNE KELTERE ELLER GERMANERE?

Av D. A. Frøvig.

Ordet galater betyr opprinnelig kelter. Greske forfattere kalte kelterne enten keltoi eller galatai, helst det siste, og deres land kalte de Keltike, men helst Galatia. Romerne kalte kelterne Celtae og Galli, helst det siste, og deres land hadde hos dem navnet Gallia. Man antar gjerne at kelterne fra først av bodde i landet mellom elvene Main, Rhinen og Donau, og herfra har de etterhånden utbredt seg til Frankrik, England, Nord-Italia og Balkan. Ca. 390 f. Kr. gjorde de et tog til Rom, som de brente og plyndret, og hundre år etter drog de herjende ned i Grekenland inntil de 279 f. Kr. ble slått ved Delfi. Omtrent samtidig satte en del av dem over til Lilleasia, hvorhen de ble kalt av kong Nikomedes i Bitynia, som brukte dem i sin tjeneste. De vendte ikke tilbake fra Lilleasia, men ble her og levde som røvere som et helt århundre igjennom utplyndret hele halvøen. I året 230 f. Kr. ble de slått av kong Attalus I av Pergamum og måtte så trekke seg tilbake til det indre av Lilleasia, og her bosatte de seg i landet ved elvene Sangarius og Halys. Men først da de 189 f. Kr. var blitt beseiret av den romerske konsul Manlius Vulso, opphørte de med sine streiftog til nabolandene.

Etterhånden ble ordet galater særnavn på disse lilleasiatiske keltere, og Galatia ble navnet på deres land. Fra 25 f. Kr. ble Galatia romersk provins, og til denne provins hørte også Østfrygia og Lykaonia samt Pisidia og Isauria i det sydlige Lilleasia. Den nye provins fikk intet fast offisielt navn. I en innskrift fra slutningen av 1. årh. e. Kr. betegnes således statholderen som statholder over Galatia, Pisidia, Frygia, Lykaonia, Isauria etc. (CIL, III, 291, 6818), men det hendte ofte at man kalte provinsen a parte potiore bare Galatia etter landskapet av dette navn (således hos den eldre Plinius, hos Tacitus og geografen Ptolemæus fra Aleksandria).

Galaterne var delt i tre stammer: tektosager, tolistobojer og trokmer, og deres land var blitt fordelt så at de første bodde i midten og hadde Ankyra (det nværende Angora) til hovedstad, mens tolistobojerne bebodde den sørvestlige del av landet med Pessinus som hovedstad og trokmerne den østlige omkring byen Tavium. Som alle keltere var galaterne livlige, temperamentsfulle og lett påvirkelige, og det skortet dem liksom andre keltere på stadighet, utholdenhet og samhold. Også under romersk herredømme hadde Galatia som andre provinser til en viss grad selvstyre, og gammel galatisk rett hadde innen visse grenser fremdeles gyldighet. På Paulus' tid taltes keltisk enno av landbefolkningen, mens det i de store byer og i det offentlige liv for det meste var blitt avløst av gresk. Ettersom gresk kultur og språk trengte inn i landet, ble også galaternes religion hellenisert, i romertiden ble keiserdyrkelsen innført, og der var i Ankyra et prektig tempel for Augustus og Roma.

Fordi ordet Galatia i romertiden dels betegnet landskapet, dels provinsen av dette navn, har der som bekjent vært strid om hvorvidt Galaterbrevet er skrevet til menighetene i landskapet Galatia, altså til de egentlige galatere (den såkalte «nordgalatiske hypotese») eller til de menigheter Paulus under sin første misjonsreise grunnet i Derbe, Lystra, Ikonium og det pisidiske Antiokia, byer som alle lå utenfor landskapet Galatia, men innenfor provinsen av samme navn, nemlig i den sydlige del av den (den «sydgalatiske hypotese»). Begge hypoteser har fremragende talsmenn, men det er neppe til å komme forbi at brevet er skrevet til menighetene i landskapet Galatia. Jeg vil som bevis bare peke på at Paulus, Gl. 3, 1, utbryter: «I uforstandige galatere!» og det er neppe mulig at ordet galatere i det alminnelige jevne språk kunde bety annet i tiltale enn beboere av det egentlige Galatia, altså landskapet, ikke provinsen av dette navn. Famdeles kan man henvise til at det etter Gl 4, 13 var på grunn av sykdom, altså menneskelig talt ved en tilfeldighet, at Paulus kom til å forkynne evangeliet blant galaterne, mens derimot grunnleggelsen av menighetene i den sydlige del av provinsen Galatia åpenbart skjedde etter plan og overlegg fra hans side (Act 13, 13—14, 28, se min komment. til Ap. gj., s. 213). Av Act 14, 10 f. ser vi også at man i Lystra æret Paulus som Hermes, og man kan ikke anta at man vilde æret ham på denne måte hvis det var som en syk og nedbrutt mann han kom dit. Som bevis for den sydgalatiske hypotese anfører man gjerne at Paulus i sine geografiske betegnelser bruker provinsnavn isteden-

for landskapsnavn. Men i Gl 1, 21 bruker han utvilsomt ordet Syria om landskapet av dette navn og ikke om provinsen, da denne omfattet også Jerusalem og han her sier at han fra denne by kom til Syrias egne. Det tør således anses for temmelig sikkert at Galaterbrevet er skrevet til menighetene i landskapet Galatia, altså til de egentlige galatere, og det vil igjen si til folk av keltisk rase.

At galaterne var keltere, skulde etter foranstående utsikt over deres historie synes utvilsomt. Allikevel har man tross alt betvilt det og påstått at de egentlig var germanere. Allerede *Luther* kjenner denne teori, og han sier herom: «Noen mener at vi tyskere skal stamme fra galaterne, og det skal vel ikke skorte meget på at det er riktig truffet og gjettet. For vi tyskere er nesten av samme art, og når man skal si sannheten, var det rett å ønske at våre gode tyskere var litt mer stadige og standhaftige. Det er nemlig vår skikk at når det kommer noe nytt er vi meget hissige og begjærlige etter det. Men når denne første iver er kjølnet litt, slappes vi snart og blir trette, og likeså meget som vi til å begynne med har ilt etter det, likeså lett og snart lar vi det falle igjen. Ja, det som i begynnelsen bare behager oss vel, det blir vi med tiden så kjede av at vi hverken gider se eller høre det» (Utførlig forklaring av Paulus' brev til galaterne, se F. W. Bugges oversettelse 1861, 1, 119). I den nyere tid er teorien blitt energisk hevdet bl. a. av *K. Wieseler,* som framholdt at galaterne var det første germanske folk som evangeliet ble forkynt for (Die deutsche Nationalität der kleinasiat. Galater, 1877), liksom man blant teoriens talsmenn fant det bemerkelsesverdig at et brev som var skrevet til germanere, fikk inngripende betydning for germaneren Luthers revolusjonærende kristendomssyn (H. Olshausen).

Teorien støtter seg særlig til et par uttalelser hos Tacitus og kirkefaderen Hieronymus. Ikke minst er den sistes ord om galaterne interessante. Hieronymus hadde i sin ungdom vært i Gallia og synes der å ha oppholdt seg hos trevererne, som bodde i den nordlige del av landet vest for Rhinen, og ca. 375 e. Kr. reiste han gjennom Gallia og besøkte der hovedstaden Ankyra. I forordet til sin kommentar til Galaterbrevet sier han uttrykkelig at galaterne nedstammer fra gallerne, men han sier også at de ved siden av gresk, som taltes overalt i Østen, også hadde sitt eget språk som var nesten det samme som det trevererne talte (propriam lingvam eandem pene habere quam Treveros), og at der ikke var større forskjell enn mellom de forskjellige latinske dialekter eller mellom fønikisk og de språk de fønikiske kolonister i Afrika talte (ad. Gal. II,

praef.). Da no Hieronymus anså galaterne for gallere, har han altså ment at de talte gallisk (keltisk). Men no sier Tacitus at trevererne, hvis språk galaterne etter Hieronymus talte, «ivrig gjorde krav på å være av germansk opprinnelse (circa adfectionem Germanicae originis ultro ambitiosi sunt) som om blodets adel befridde dem for enhver likhet med de slappe gallere» (Germania 28). At imidlertid Tacitus selv anså dem for å være germanere, er meget tvilsomt, da han like etter dette utsagn oppregner stammer som han betegner som «utvilsomt germanske», og han ved ordet ambitiosi antyder at det var ærgjerrighet som drev trevererne til å gjøre krav på germansk avstamning. Andre steder taler han da også likefram om dem som gallere og belgiere og betegner dem derved som keltere (Ann 1, 43, 44. 3, 44, Hist. 4, 71, 73). Også Cæsar anså dem for keltere (Bell Gal 5, 3, 45. 6, 2, 9. 7, 63. 8, 25, 45). Det er derfor lite sannsynlig at de var germanere, og når galaterne talte samme språk som treverne, har det etter all sannsynlighet vært keltisk de talte.

Vi ser således at teorien om galaternes germanske avstamning hviler på meget svake føtter. Teorien motbevises også av den omstendighet at gamle galatiske egennavn som er bevart, viser seg å være keltiske. Vi husker at Julius Cæsars store motstander i Gallia het Vercingetorix, og personnavn med endelsen -rix var alminnelige blant kelterne og fantes også hos galaterne (f. e. Adiatorix, Albiorix). Likeså var stedsnavn med endelsen -briga keltiske og fantes hos galaterne (f. e. Eccobriga).

Teorien om galaternes germanske avstamning hadde engang ikke få talsmenn blant teologene, men den kunde i lengden ikke fastholdes og må no nærmest betraktes som oppgitt.

LITTERATUR

Henning Lindström: «Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi», 415 S., Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.

Det er paafaldende, saa faa Monografier vi har vedrørende Melanchthon. Medens Litteraturen om Luther og hans Teologi breder sig i Strømme og efterhaanden bliver uoverskuelig, er Melanchthon traadt i Baggrunden. Underligt nok, naar man tænker paa, hvor højt Luther værdsatte ham, hvor stor Striden stod om ham i Tiden efter Luther, og hvor betydelig hans Indsats i Teologien er. Thi den *er* betydelig.

Derfor maa man hilse det med Glæde, at en yngre svensk Teolog, Henning Lindström, overrækker os et omfangsrigt og dybtgaaende Værk om den store Reformator.

Skabelsen og Frelsen, som Melanchthon forestillede sig dem, er Bogens Æmne. Det faller i to Dele. Først behandles «Lov og Skabelse», der atter falder i to Kapitler, «Nødvendighed og Frihed», hvor Hovedpunktet er Forholdet mellem Menneskets frie Vilje og Guds Vilje, og «Bundethed og Frihed», nemlig en Undersøgelse af Antropologien. Anden Del er «Evangelium og Frelse», der falder i flg. Afdelinger: «Retfærdiggørelse og Forsoning», «Tro og Gerninger», «Ordet og Aanden» og «Kirken og de kirkelige Ordninger».

Det er altsaa ikke hele Melanchthons Teologi, der behandles. Kristologien og Sakramentlæren f. E. fattes, om de enn berøres, men det er paa den anden Side vigtige Hovedpunkter, der omhandles.

Det er ikke nogen let tilgængelig Bog at læse. Stoffets Inddeling er lidt forvirrende. Forf. skriver tungt og undertiden noget uklart, og der er mange og trættende Gentagelser. Men giver Læseren sig Tid, faar han ikke ringe Udbytte af Værket. Forf. har ikke taget sig sin Opgave let. Han har gennempløjet Melanchthons Værker, og han belægger stadig sine Udtalelser med Citater. Disse Citater er ikke det mindst værdifulde ved Bogen. De fylder vel nok en

Tredjedel af de 415 Sider og bidrager i høj Grad til at give Bogen blivende Værdi.

Forf. har først og sidst dogmatisk og etisk Interesse. Det er et Spørgsmaal, om man kan kalde Bogen en dogmehistorisk Undersøgelse. Det historiske træder nemlig helt tilbage. Og det undrer Læseren, thi Melanchthons teologiske Syn ændredes jo med Aarene langt mer end f. E. Luthers. Men Forf. betragter gennemgaaende Melanchthons Udtalelser under eet og fremstiller meget indgaaende de Lærepunkter, han har udvalgt, tilmed ofte saaledes, at hans egen Opfattelse doceres. Han anstiller imidlertid interessante Sammenligninger mellem Melanchthons og Luthers dogmatiske Anskuelser.

Foruden at man savner en Redegørelse for Melanchthons historiske Udvikling, savner man ogsaa en Fremstilling af den teologiske Baggrund, paa hvilken Melanchthon optraadte. Bortset fra Bemærkninger her og der, hører vi intet om Melanchthons Lærere. Hvad var det for skolastiske og humanistiske Personer og Strømninger, som Melanchthon oprindelig var paavirket af? Mærkeligt nok er det fortrinsvis Thomas, som nævnes i de spredte Bemærkninger om Katolicismen. Nominalismen nævnes nogle Gange, men kortfattet og kun som Retning; af de enkelte Nominalister anføres kun Occam et Par Gange, medens Datidens store Skolastiker Gabriel Biel kun i forbigaaende nævnes. Og af Humanisterne er det kun Erasmus, som fremføres. Ham kan man nu heller ikke godt komme udenom, naar man behandler Melanchthon. Men disse historiske Brist bevirker at Melanchthon i Lindströms Bog kommer til, saa at sige, at svæve i Luften. Og man faar ikke rigtig fat paa, hvori hans Storhed egentlig bestaar, selv om Forf. Gang paa Gang skildrer Modsetningen mellem hans Teologi og den «katolske» uden at præcisere dennes Talsmænd nærmere. Med fuld Ret fremhæver Lindström imidlertid (S. 44), at det er urigtigt, naar man kun søger Melanchthons Betydning i hans Evne til at følge og gengive Luther. Han har selvstendig Betydning. Og det er et af Bogens store Fortrin, at den søger at præcisere Forskellen mellem de to Reformatorers Teologi.

De to Hovedbegreber, som Lindström beskæftiger sig med, er altsaa Skabelsen og Frelsen. Skabelsen er Guds «ordinaria opera» ifølge Melanchthon. Gud lader i den Menneskene faa Del i hans Godhed og Retfærdighed, og hans «opera» samler sig i Loven. Gennem den giver han sig tilkende som den gode og retfærdige. Men da Menneskene synder, bliver Guds Skabervilje til Dom over alle. Frelsen er Guds «extraordinaria opera»; han skænker for

Syndens Skyld sin Godhed og Retfærdighed til alle Mennesker. Guds Frelsesvilje bliver en Gave til og et Frikøb af alle Mennesker.

Guds Skabervilje virkeliggøres gennem Kristus. Ved ham har Gud skabt og opholdt alt, og han er den eneste, som har opfyldt Loven. Men det er ogsaa ved ham, at Frelsesviljen fuldbyrdes. For saa vidt aabenbarer de to Viljer det samme. Men der er dog en afgørende Forskel. I Skabelsesviljen var Frelsen afhængig af Menneskets Gerninger, i Frelsesviljen skænkes der Menneskene Retfærdighed. Dette udvikler Lindström med stor Udførlighed.

Et andet Hovedpunkt er Fremstillingen af liberum arbitrium. Her er Lindströms Fremstilling imidlertid noget uklar, fordi han tager et forkert Udgangspunkt, hvad der atter skyldes Undladelsen af at undersøge Melanchthons Forhold til Skolastiken. Han mener nemlig, at Melanchthon er paavirket af Aristoteles og Thomas (S. 31 ff.). Men det er ikke tilfældet. Det er den nominalistiske Skolastik og inden for denne atter den mere filosofisk-aristotelisk prægede, der har paavirket Melanchthon, specielt Gabriel Biel. Melanchthon understreger stærkt Guds Frihed. Gud er ikke nogen Stoicus Deus, «sed vere ut liberum agens» (Lindström S. 45), og hans Væsen er «liberrima» (smst.). Det er Nominalismens Tanker. Biel siger f. E. i sin Kommentar til Lombarderen fra 1514: «libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam» (lib. 1, dist. 17, quaest 1 E—F), og Biel tager bestemt Afstand fra den Tanke, at Gud skulde være nogen Nødvendighed underlagt. Det er for Biel Pelagius's Vildfarelse, «quod Deus necessitatur habenti actum moraliter bonum dare vitam aeternam» (smst.) Nej ,«Deus voluntarie et libere acceptat ad meritum bonum motum voluntatis» (lib. 1, dist. 17, quaest, 2, A). Og naar Melanchthon lærer: «Sic autem condidit Deus angelos et homines, ut essent ipsi qnoqne agentia libera, manet aliqna libertas etiam in hominibus post lapsum» (Lindström S. 46 og fl. St.), saa minder det om Biel, der siger: «Manet libertas arbitrii tam plena in bonis qnam in malis: tam integra suo modo in creatura qnam in creatore» (lib. 2, dist. 25, H).

Men naturligvis var Melonchthon ikke Skolastiker, og han viklede sig ud af det nominalistiske Spind. Denne Udviklingsproces vilde vi gerne have set skildret. Men Hovedsagen, Forholdet mellem Guds og Menneskets Vilje, forklarer Lindström med stor Dygtighed og meget indgaaende. Han paaviser, hvorledes Gud ganske vist har stillet Mennesket til en vis Grad frit, men ogsaa kun til en vis Grad. Begrebet contingentia klarlægger han. Han anstiller ogsaa Sammenligning med Luthers Lære og paaviser baade Forskelle og

Ligheder. Dog kommer det, trods Citater, ikke helt klart frem, at liberum arbitrium for Luther er «plane divinum nomen», og at Luther ikke opfatter Begrebet som Valgfrihed, men som et realt Begreb med Modstykket servum abitrium.

Meget interessant er Redegørelsen for den naturlige Kundskab om Gud, som Mennesket ifølge Melanchthon er i Besiddelse af, men som ikke faar nogen Plads i Livet, fordi der i Hjertet er en «aversio a Deo» (S. 204). Derved adskiller han sig prinsipielt fra Skolastikerne, specielt fra Biel. Endnu skarpere er, som Lindström gør opmærksom paa, Modsætningen i Retfærdiggørelseslæren. Som Lindström, S. 277, skriver: «Mennesket er gennem en forensisk Akt retfærdigt i Himlen. Der er ikke tale om indgydte eller erhvervede Kvaliteter paa Jorden. Mennesket er det samme før og efter Retfærdiggørelsen. Der tilregnes det en Retfærdighed (justitia imputativa). Den ejer det i Himlen og modtager den i Tro. Men det ejer ingen Retfærdighed paa Jorden (justitia essentialis).» Over for Osiander vilde Melanchthon udelukke enhver Mulighed for at «tænke Naaden i Kvaliteter».

Lindströms Bog er et betydelig Værk, som genopliver Interessen for Luthers store og indflydelsesrige Medarbejder, Filip Melanchthon.

Alfred Th. Jørgensen.